A. or. 6285

<36623657330019

<36623657330019

Bayer. Staatsbibliothek

A. or. 6285

ZOROASTRISCHE STUDIEN

VON

FR. WINDISCHMANN.

Staatsbibliothek München

71 G D/3

Bayerische
Staatsbibliothek
München

ZOROASTRISCHE STUDIEN

ABHANDLUNGEN

ZUR

MYTHOLOGIE UND SAGENGESCHICHTE

DES ALTEN IRAN

VON

FR. WINDISCHMANN.

NACH DEM TODE DES VERFASSERS

HERAUSGEGEBEN

VON

FR. SPIEGEL.

BERLIN,

FERD. DÜMMLER'S VERLAGSBUCHHANDLUNG.

(HARRWITZ UND GOSSMANN.)

1863.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorrede.

Dafs durch das Hinscheiden Friedrich Windischmann's den orientalischen Studien ein eben so herber als unerwarteter Verlust zugefügt wurde, wird wohl Niemand bezweifeln, der diesen Forschungen irgendwie nahe steht; Keiner aber dürfte dies persönlich tiefer empfunden haben, als der Schreiber dieser Zeilen, dem es in den letzten Jahren vergönnt war, durch Gemeinsamkeit des Studienkreises ihm näher zu treten und im häufigen mündlichen und schriftlichen Verkehre mit ihm stehen zu dürfen. Vor Allem aber erregte es mein lebhaftes Bedauern, dafs es dem Verstorbenen nicht möglich gewesen war, ein Werk zu vollenden, welches mehrere Jahre hindurch den Gegenstand seiner eifrigsten Studien gebildet hatte und in einer Reihe von Abhandlungen wichtige Punkte aus der iranischen Mythologie und Religionsgeschichte behandeln sollte. Der Verewigte hatte öfter mit mir von diesem Werke, als einer fast fertigen Arbeit, gesprochen, nur seine fortwährende Kränklichkeit hatte

ihn verhindert, die letzte Hand an dasselbe zu legen. Aus einzelnen Mittheilungen, die mir der Verfasser gemacht hatte, liefs sich vermuthen, dafs das Werk von hoher Bedeutung sein werde, und mit grofser Freude ging ich daher auf den von den Hinterbliebenen mir gemachten Vorschlag ein: die Herausgabe dieser nachgelassenen Abhandlungen zu übernehmen, um so mehr, da ich glauben mufste, mit der fast druckfertigen Arbeit wenig Mühe zu haben. In letzterer Hinsicht sah ich jedoch bald, dafs ich mich getäuscht hatte und dafs nicht Alles, was dem Verfasser leicht war, auch für den Herausgeber leicht sein mufste. Es ist ganz richtig, dafs die hier vorliegenden Abhandlungen von dem Verfasser selbst in wenig Wochen vollendet werden konnten, für einen Herausgeber, der sich nie mit dem Verfasser über den Plan und den Inhalt des Werkes genauer besprochen hatte, lag die Sache anders. Schon die Ausscheidung der zum Druck bestimmten Abhandlungen aus gelegentlichen Excerpten und anderen Papieren, mit denen sie zusammen lagen, machte einige Schwierigkeit. In dieser Hinsicht glaube ich jedoch, meine Aufgabe ziemlich gelöst und nichts Wichtiges ausgeschlossen zu haben. Nur, ob ich die Uebersetzung des Bundehesch aufnehmen solle oder nicht, war mir eine Zeitlang zweifelhaft. Zwar, dafs Windischmann eine Uebersetzung des Bundehesch herauszugeben beabsichtigte, weifs ich aus dessen eigenem Munde, ob sie aber einen Bestandtheil des vorliegenden Werkes bilden sollte, weifs ich nicht.

Es will mir fast scheinen, als ob die hier mitgetheilte Uebersetzung nur ein erster Entwurf sein sollte und dafs der Verfasser die einzelnen Capitel etwa in der Weise zu commentiren beabsichtigte, wie dies in der neunten und zehnten Abhandlung geschehen ist. Indessen, eine solche Ausarbeitung lag nicht vor und ich halte die Uebersetzung des wichtigen Buches durch einen so sachkundigen Gelehrten, wie Windischmann, jedenfalls für einen grofsen Fortschritt. Es mag sein, dafs hier und da eine Wendung anders zu fassen ist und dafs Windischmann selbst, bei nochmaliger Ueberarbeitung, Manches anders gefafst haben würde. Allein diefs Alles berechtigt uns nicht, eine so wichtige Arbeit der Oeffentlichkeit zu entziehen, auf einem Gebiete, wo die Unsicherheit noch so grofs ist und gröfsere Sicherheit nur durch das Zusammenwirken vieler Kräfte erreicht werden kann. Hier gilt es vor Allem, den Versuch zu wagen und Andern die Möglichkeit zu gewähren, auf dem Gewonnenen fortzubauen, das Irrthümliche aber zu berichtigen. Dies ist meine Ansicht, aber auch der Verfasser dieses Werks hat sie als die seinige ausgesprochen, nicht blofs mündlich und schriftlich gegen mich, sondern auch öffentlich (in der Vorrede zu seinem Mithra) und ich glaube daher seinem Sinne nicht entgegen zu handeln, wenn ich diese Arbeit in sein Buch aufnehme.

Den Gesichtspunkt aufzufinden, nach dem Windischmann die einzelnen Abhandlungen aneinander zu reihen gedachte, ist mir nicht gelungen, und auch meine Er-

kundigungen bei Andern sind fruchtlos geblieben; es scheint, dafs sich der Verstorbene nirgends über den Plan dieses Werkes geäufsert hat. Die einzelnen Abhandlungen sind zwar in sich abgeschlossen, stehen aber unter sich wenig in Beziehung. Die 11. Abhandlung war gewifs bestimmt, eine der ersten Stellen im Buche einzunehmen, ich habe sie jedoch an das Ende gestellt, weil sie nicht ganz vollendet ist. Dem aufmerksamen Leser wird es auch nicht entgehen, dafs dieselben Textcitate, namentlich die dem Bundehesch entnommenen, an verschiedenen Stellen des Buches etwas verschieden übersetzt sind. Offenbar liegt die Abfassung einzelner Abhandlungen oft um Jahre aus einander, da mir aber die Zeit ihrer Entstehung meist unbekannt ist, so habe ich auch hierin Nichts zu ändern gewagt.

Trotz dieser kleinen Uebelstände, welche durch die Verhältnisse bedingt sind, stehe ich nicht an, das vorliegende Werk als ein höchst bedeutendes zu bezeichnen, welches immer einen hohen Rang unter den Schriften einnehmen wird, welche zur Aufklärung des iranischen Alterthums geschrieben worden sind. Der Verfasser arbeitet nach der Methode Burnouf's, welche auch ich für die richtige halte, er hält sich frei von aller Einseitigkeit, und während er den Nutzen nicht unterschätzt, den die indische Literatur und Sprache für die iranischen Studien gewähren kann, ist er doch auch nichts weniger als blind für die Beziehungen Irans zum

Westen. Vor Allem aber ist die gründliche Durcharbeitung des iranischen Stoffes selbst nicht genug zu preisen. Mich zum wenigsten hat das Buch durch die vielfache Belehrung und Anregung, die es mir geboten hat, reichlich für die Mühe entschädigt, die ich durch dasselbe gehabt habe.

Bei der Herausgabe dieses Werkes war es natürlich mein vorzüglichstes Bestreben, nur den Verfasser reden zu lassen und mich möglichst aller Einmischung zu enthalten. Nur selten habe ich eine Note beigefügt und dann nur mit Angabe meines Namens; noch weniger habe ich mir natürlich Aenderungen im Texte selbst erlaubt. Nur in der dritten Abhandlung habe ich etwas stärker eingreifen müssen. Windischmann hatte, wie man aus seinen Papieren sieht, die Absicht, ein Leben Zarathustra's zu schreiben, so ziemlich nach demselben Plane, nach dem Anquetil's Vie de Zoroastre gearbeitet ist. Aber nur die beiden ersten Abschnitte (p. 44—49 bis zu den Worten „auf Ârmaiti bezüglich") fanden sich vollständig ausgearbeitet vor, aufserdem nur noch einige Collectaneen, namentlich Uebersetzungen aus den Grundtexten. Um diese nicht verloren gehen zu lassen, habe ich sie p. 49—56 zusammengestellt, so gut es ging. Uebrigens ist auch in diesen Theilen der Abhandlung fast Alles von Windischmann, und mir gehören nur einige Sätze, die keinen andern Zweck haben, als die einzelnen Citate mit einander zu verbinden. — In der Uebersetzung des Bundehesch fehlte das erste Capitel

gänzlich, ich habe es nach meiner Uebersetzung beigefügt, um die Uebersetzung nicht unvollständig zu lassen. Eben so habe ich den fehlenden Schlufs von cc. 14. 19. 27, sowie c. 29 ergänzt, welches gleichfalls fehlte. An der Uebersetzung selbst habe ich nur wenig geändert, nämlich nur solche Stellen, wo ich glaubte, der Zustimmung Windischmann's gewifs sein zu dürfen, alle zweifelhaften Fälle behalte ich mir für Besprechung in einer eigenen Abhandlung vor. — Und so wünsche ich denn, dafs dieses Werk in recht weiten Kreisen die Beachtung finden möge, die es in so reichem Maafse verdient.

Fr. Spiegel.

Inhalt.

Vorrede		V—X
1.	Geographie des Bundehesch	1
2.	Yima und Ajis dahâka	19
3.	Zarathustra.	
	1) Name Zarathustra's	44
	2) Geburtsort Zarathustra's	47
4.	Bundehesch (Uebersetzung)	56
5.	Alter des Systems und der Texte.	
	Erstes Capitel: Die äusseren Zeugnisse	121
	Zweites Capitel: Die magische Tradition	147
6.	Paradies. Die zwei Bäume. Die vier Flüsse	165
7.	Apãm napaō. Rańha.	
	1) Apãm napaō	177
	2) Rańha	187
8.	Pischdadier.	
	1) Haośyańha	190
	2) Takhmō-urupis (Tahmuraf)	196
9.	Urmenschen	212
10.	Çaośyãc. Auferstehung	231
11.	Stellen der Alten über Zoroastrisches	260
12.	Fravaśi's. (Anhang.) Farvardin-Yasht	313

Verbesserungen.

p. 8, 6 v. u.: Vîstâçp.

p. 16, 8 v. u.: Houmenad.

p. 27, 20: l. 102, st. 82.

p. 30, 1: *thrizafaō*.

p. 109, 13 add. nach „Apfel“: Quitte.

ibid., 4 v. u. l. i. e. ביה = neup. ربا.

p. 118, 12: l. Zairigaw.

p. 120 nach l. 6 v. u. add.: „Kivistâçp bis zum Kommen der Dîn dreifsig Jahre, im Ganzen 120 Jahre.“

p. 201, 20 u. 21: *trimçad-varśâṇi*.

p. 260 in der Ueberschrift: 11. = 9.

1. Geographie des Bundehesch.

Der Verfasser des Bundehesch ist in dem Capitel, welches über die Berge handelt, seinem Systeme genau das zu geben, was sich in den h. Schriften erwähnt findet, treu geblieben, und nur in den näheren Bezeichnungen einzelner Localitäten nimmt er auf die geographischen Verhältnisse seiner Zeit Rücksicht. Die Aufzählung der Berge ist eine doppelte: vorab das bloſse Namensverzeichniſs von 24 Bergen; dann eine genauere Beschreibung derselben. Wir wollen letztere zuerst ins Auge fassen (p. 22, 7).

1. Die fünf oder sechs Berge, welche das Verzeichniſs eröffnen, sind mehr oder minder mythische, und das, was von ihnen gesagt wird, findet sich gradeso in den Stellen der Din. „Harburc (¹) ist um diese Erde und an den Himmel befestigt. Patîreh (²) Harburc ist derjenige, an welchem Sterne, Mond und Sonne untergehen und wieder untergehen.“ Was hier Patîreh genannt wird, heiſst p. 21, 16 tîreh Harburc, was richtiger ist; denn letzteres entspricht dem zendischen taêra, während patîreh gleich Z. paityâra ist und in diesem Sinne auch Bund. p. 9, 14; 15, 4 u. a. w. gebraucht wird. Taêra ist aber einer der Gipfel der Hara berezaiti, von welchem Rashnu Y. 25 gesagt ist: „Oder wenn Du bist, o reiner Raśnu, auf dem Taêra der Haraiti Bares, wo mir aufgehen Sterne, Mond und Sonne.“ Der taêra der Hara kommt ferner vor Ram. Y. 7, wo der Pischdadier Haośyanha dort opfert. Ob taêra Zam. Y. 6 denselben Berg bezeichnet, ist zweifelhaft; ebenso ist der Name taêra selbst noch unerklärt; tîra heiſst im Sskr. Ufer und Pfeil; allein weder Bedeutung, noch Vocal passen zum Z. taêra.

2. Es folgt hierauf Hugar Bulvend (³), „der, von welchem das Wasser Ardvîçûr herunterströmt, tausend Mann hoch“, was

Bund. p. 26, 3 noch weiter ausgeführt ist. „Ardvîçur geht in Wärme und Kälte in dem Kanale hin auf jenen Berg Bulvend. Auf der Höhe dieses Berges ist ein See: in diesen See ergiefst sie sich und er wird davon gereinigt, ... in der Höhe von tausend Männern geht von diesem Kanal ein Zweig Gusatch Zerin zum Berg Husindum.“ Und der See, der sich auf dem Hugar bulvend befindet, wird *Urvîç* genannt, p. 56, 12. Diese Beschreibung ist den Urtexten entnommen. R. Y. 24 heifst es: „Oder wann Du bist, o reiner Raśnu, auf dem Gipfel Hukairya, dem ganz reinen, güldenen, von wannen mir herabströmt Ardvî-Çûra Anâhĭta tausend Manneshöhen.“ Und Aban Y. 96 „Anrufen will ich den Berg-Gipfel Hukairya, den allreinen goldenen, von wannen mir herabströmt Ardvî-Çûra Anâhĭta tausend Männerhöhen grofs.“ Dasselbe wiederholt sich ib. 121. Von dem See Urvîç, der im Z. uruvaêça oder urvaêça lauten mufs, findet sich in den uns erhaltenen Texten keine Erwähnung. Ich zweifle jedoch nicht an der Aechtheit auch dieser Notiz. — Der Hukairya ist aber nach Mih. Y. mit Hara berezaiti identisch.

3. Was Bund. über den vierten Berg Huçindum sagt, bedarf vor Allem der Emendation: es ist wohl zu lesen ***huçindum kup zk mnn mn kunâhin mn guhr açmân mian zaré prhânkut amats mia dri mn hugar patas parut ricsn.*** „Der Berg Huçindum, welcher von Khûnahîn (wie Minokhard ihn nennt, der Blutfarbene, Rubin), vom Edelstein des Himmels, inmitten des Meeres Vôurukaśa; auf ihm befindet sich das Wasser, welches vom Hukairya darauf hinunter strömt.“

Dafs der Himmel von Edelstein sei, ist eine iranische Vorstellung, die wir auch Bundeh. p. 71, 10 finden, wo zu lesen ist *rchik knark rusn mn guhri kunâhin. Rchik* [1]) entspricht Yaçn. LVI, 6, 4 dem Zend. dûrâṭ und sonach das Epitheton rchik knark genau dem dûraêkarano der fernendige, was Farv. Y. 3 Beiwort des Himmels ist. Der Himmel wird also hier als ferne Enden habend, leuchtend, vom blutfarbigen Edelstein geschildert. Dafs der Berg Huçindum von demselben Edelstein sei, findet sich in unsern Textfragmenten nicht, wohl aber sonstige ganz übereinstimmende Angaben. Er heifst in den Texten *Uśidhaõ* und steht öfters neben dem Berg Uśi (oder Uski) da-

[1]) i. e. aram: רְחִיק, ferne. Sp.

rana, der im Bundehesch Huśdaśtar genannt wird; vergl. Y. fr. II, 38 aom gairîm yazamaidhê yim uśidãm uśi-daranem. Orm. Y. 31.

Allein kommt Uśidarana vor Yaçn. I, 41; II, 54; IV, 45; XXII, 31, wo ihm die Prädicate: der Mazdageschaffene, reinglänzende gegeben werden und wo die Huzv. Uebersetzung überall Husdâstâr giebt. Siroz. II, 26, 28. Es scheint, daſs die Texte selbst Uśi-dhaō und Uśidarana bald identificiren, bald unterscheiden.

Daſs es zwei verschiedene Berge seien, beweist Zam. Y. 2, wo uśidhaō uśidareno nebeneinander gezählt werden. Ebendaselbst heiſst es: (66) „Wie der Berg Uśidhaō, an welchem sich die ersten Gewässer, die bergflieſsenden, sammeln, zu ihm flieſsen sie zusammen, zu ihm fährt die glänzende, schönpferdige, mehrende majestätische, die schöne heilbringende, die schöne sich ausbreitende [1]), die schöne vollweidige, die grade und geschämige.“ Wahrscheinlich ist mit der letzteren Beschreibung die Anâhita gemeint. Der Berg Uśidhaō kommt in einer dem Huzv. Huçindum sich nähernden Form Tir Y. 32 vor, wo zu lesen ist: *uç(ś)indvaṭ paiti garôiṭ.* „Da erheben sich jene Wolken um den Berg Uçindu, welcher steht inmitten des Meeres Vôurukaśa.“

Der erste Theil des Namens uśi oder uski (vergl. Visp. XV, 1. Bahr. Y. 56. Yaçn. IX, 28. Orm. Y. 31.) bedeutet Verstand, Geist. Uśi-dhaō oder Uśi-darana heiſst also Geistgebend oder Geisttragend, wie Sirozah II, 29 die mazdayaçnische Lehre geisttragend uśi-darethrem genannt wird. Daſs dies wirklich die Bedeutung des Namens sei, beweist die Glosse Neriosenh's zu Yaçn. I, 41: *giriṃ hoçadâstâram maǵdadattaṃ puńyaçubhaṃ, sa giriḥ yaçcaitanyam manuśyâńâṃ sthâne dadhâti raxati ca.* „Den Berg Hoçadâstar, den Mazdageschaffenen, rein glänzenden (rufe ich an). Dies ist der Berg, welcher den Geist (oder Verstand) der Menschen an seine Stelle setzt und beschützt“. Die doppelte Function: an die Stelle setzen und beschützen, soll, wie mir scheint, die beiden Namen uśi-dhaō (dadhâti) und uśi-darana (raxati) erklären. Wie sich nun die Mazdayaçnier dies dachten: ob sie glaubten, daſs von diesen

[1]) Urvadhaća. Man könnte an die Quelle Arvand denken, von welcher Neriosenh berichtet.

Bergen aus geistige Strömungen gingen, welche den Geist der Menschen erhalten und stärken, oder ob von dort die geistigen Potenzen selber ausgehend gedacht wurden, das ist nicht leicht zu entscheiden. Möglich auch, dafs wie die Seelen der guten Verstorbenen über Hara Berezaiti hinauf zum Himmel steigen, so die der zu Gebärenden über die Berge Uśidhaō und Usidarana herabgelangen.

4. Der fünfte Berg ist: „Cakâti Dâitik, der mitten in der Welt ist, hundert Männer hoch, an welchem die Brücke Cinvaṭ steht; die Seelen werden an diesem Orte gerichtet.“ Cakât ist das N. P. ćkad Gipfel und kommt auch Bund. p. 77, 2 vor, wahrscheinlich ebenfalls in Beziehung zur Brücke Cinvaṭ die an vielen Stellen des Avesta besprochen wird, auch in den Gâtha's. Ihr Name ist im Zend *cinvaṭ peretû* [1]) (Visp. VIII, 6, oder *cinvatô peretu*) sie wird von Hunden bewacht. Farg. XIII, 9, W. (*çpâna peśu-pâna*, *peśu* = *peretu*) was genau zu dem von Hunden bewachten Weg des Yama pafst. Yaçn. XLV, 10, 11 mit allen diesen gehe ich zur Brücke Cinvaṭ — wenn sie hinkommen, wo die Brücke Cinvaṭ ist. Yaçn. L, 13, das Gesetz gedenkt offenbar an den Schlechten, wie an den Guten, dessen Seele zittert an der Brücke Cinvaṭ, der offenkundigen. Yaçn. LXX, 71, dafs Du Deine Seele hinüber wandeln läfst über die Brücke Cinvaṭ und sie zum Paradies rein gelange. Farg. XIII, 3 wird von den Tödtern des Dujaka (Zuzak) gesagt: denen es schwer sein wird, die Brücke Cinvaṭ zu erlangen. Farg. XVIII, 6 der die ganze Nacht den Geist fragt, den reinen, aus der Noth lösenden, Freiheit gebenden, an der Cinvaṭ-Brücke Hülfe gebenden. Die Hauptstelle ist aber Farg. XIX, 29. Es ist dort vom Gericht (*dâthra*) der Seele nach dem Tod die Rede, und wie drei Nächte nach dem Tod der Dämon Vizareśa die Seele des Gottlosen bindet, dann heifst es: den Weg der Zeitgeschaffenen geht er, sowohl der Gottlose, wie der Reine, die Cinvaṭ-Brücke, die Mazdageschaffene reine. Bewufstsein und Seele der Lebendigen fragen sie das Gesetz in der bekörperten Welt. Jene schöne gemachte, starke, wohlgewachsene kommt herbei mit Glanz angethan, schön mit Haarflecht, ... lieblich. Jene der Gottlosen reifst die sündhaften

[1]) Ob Mih. Y. 32 *cinmânê* und Zam. Y. 32 *cinmâni* sich auf die Brücke bezieht, steht dahin.

Seelen in die Finsternisse; jene der Reinen führt die Seelen über die Hara Berezaiti hinauf, über die Cinvaṭ-Brücke erhält sie dieselben, die Brücke der geistigen Yazata's. (Sp. hat *haêtu* mit *haêna* Heer zusammengestellt; allein es ist offenbar = Sskr. *setu* Brücke.)

Es ist noch die Frage, ob *peretu* ohne Weiteres Brücke bedeutet? Minokhard beschreibt die Brücke noch näher p. 61, 66.

Die Brücke Cinvaṭ erscheint dem Gerechten breit, dem Gottlosen schmal.

Weil nun an dieser Cinvaṭ das Gericht dâthra oder auch dâtem der Seelen stattfindet, so wird jener Berg *cakâti dâitik* genannt, der Gerichtsberg, was im Z. *Dâitya* lauten mufste; *dâitya* heifst aber gesetzlich, auf das Gesetz oder Gericht bezüglich. Die gute Dâitya werden wir als einen Flufs in Airanvic kennen lernen.

5. Doch wir gehen weiter: lin. 16 ist Harburc kup zu tilgen, da von diesem Berg hier nicht weiter die Rede, sondern sechstens vom „Arcur grivak", ein Gipfel am Thor der Hölle, wo beständig die Dämonen ihr Zusammenlaufen machen. Auch dies ist eine mythische Höhe, eine Art von Blocksberg, welcher an drei Stellen der Texte vorkömmt. Farg. III, 7 W. wo als das erste der Erde Unangenehmste Arezûra Grîva bezeichnet wird, „weil dort die Daêva's zusammenlaufen von der Höhle der *Drukhs*" (der Hölle). Dieses Zusammenlaufen der Teufel wird Farg. XIX, 44 malerisch geschildert und als der Ort desselben das Haupt (kameredhem) des Arezûra bezeichnet (was dem cakâti entspricht). Endlich kommt der Name Erezurô jedoch mit zweifelhafter Schreibung Zam. Y. 2 vor, der jedoch ein anderer ist, welchem wir unten begegnen werden, da unter jenen heiligen Bergen unmöglich der Teufelspik erscheinen kann. Was bedeutet aber der Name Arezûra grîva? Letzteres Wort ist Farg. III, 7 offenbar ein Feminin; ich stelle es unbedenklich zu Sskr. *grîvâ* Hinterhals, Nacken. Arezûra wird dann wohl ein dämonisches Wesen sein — und da begegnet uns im Minokhard die Notiz (Spiegel P. Gr. p. 134), dafs der erste Nutzen des Gayomard gewesen sei das Tödten des Âzûr, wofür jedoch eine Hs. von erster Hand Ârzûr giebt, wie auch Neriosenh liest: *vyâpâdanaṃ arǵûrasya.* Ist diese Combination richtig, so hat der Teufelsberg seinen Namen: Nacken des Ar-

zûra von jenem Unhold Arzûra empfangen, welchen Gayomard getödtet hat: eine Sage, über die uns sonst nichts mehr erhalten ist. Oder sollte, da *razura* Wald bedeutet, *arezûra* der unbewaldete heiſsen? wobei die Längung des Vocals bedenklich wäre.

6. Nach diesen fabelhaften Bergen kommt das erste geographisch bestimmbare Gebirg, welches Bundeheš Âpârçin (mit der Variante Harpârçin) nennt. Im Text ist hier eine Verwirrung, indem die Worte: „und dies wird gesagt: auſser dem Harburc ist der Berg Âpârçin der gröſste", wahrscheinlich nach den Worten: „der Berg Harpârçin wird Berg von Pârç genannt; sein Anfang ist in Çiçtân, sein Haupt (Ende) in Huçiçtân" zu stellen sind. Es ist also hier jener Gebirgszug gemeint, welcher sich von Susa nach Persepolis und von dort nach Sakastene der Alten zieht. Der Name dieses mächtigen Gebirges, das sich in seinen Ausläufen mit dem Paropamisus berührt, ist im Zend Upairiçaêna; er findet sich Yaçna X, 29, wo die Vögel den Haoma hintragen: avi skata upairi-çaêna, was Spiegel „zu den Höhen oberhalb der Adler" übersetzt. Daſs ein bestimmtes Gebirg gemeint sei, beweist Zamy Y. 3, wo iskatâca upâiriçaêna unter den Bergen vorkommt mit dem Prädicat kâçôtafedhra-vafra. Die H. Uebersetzung giebt an der Stelle des Yaçna skata[1]) mit skpt, was ich zum N. Persischen šikaften findere šikaft spelunca antrum halte; upairiçaêna ist gradezu mit Pârçin gegeben. Wir werden unten noch einmal auf diesen Höhlenberg zu sprechen kommen.

7. Von dem folgenden Berg sagt B. p. 23, 1: „Der Berg Manus, der groſse, ist jener Berg, auf welchem Manuscihr geboren worden ist." Im ersten Verzeichniſs p. 21, 18 heiſst es: der Berg Zaritc (oder Zereca), welcher der Berg Manus ist. Diese Notizen stimmen vollkommen mit Zam. Y. 1, wo als zweiter Berg genannt ist: *zeredhô* [mit der Variante *zairi dağô*] *gairis pârentarem aredhô manušahê*). Wenn es mir auch nicht klar ist, was die Worte aredhô-manušahê bedeuten sollen, so ist doch die Identität des Berges in B. und Z. Y. evident, sowie daſs sich eine Reminiscenz an Manuscithra daran geknüpft hat. Die nähere Bestimmung, wo Manuscihr geboren, findet sich nicht in unsern Texten, wo überhaupt nur einmal dieser Held der Ursage erwähnt wird.

[1]) Auch âiskatem Mih. Y. 14 gehört wohl hierher.

Bundehesch schiebt nach Erwähnung der beiden Berge Upairi-Çaêna und Zaredha die allgemeine Bemerkung ein: „die andern Berge sind zumeist von diesen gewachsen; wie gesagt ist: die Awçâr-Länder sind rings um diese drei Berge gelegen.“ Was mit awçâr gesagt werden will, weiſs ich nicht.

8. „Der Berg Airc ist in der Mitte von Hamatân bis Hvarcm und ist vom Berg Aparçin gewachsen.“ Unter den im Zam. Y. aufgezählten Namen klingt Erezišô an Airc an. Die Lage ist auffallend bestimmt; denn die Entfernung von Hamatan nach Chowaresm ist eine ungeheure. Hvarcm kann jedoch auch als Berg gefaſst werden; vergl. die Stelle p. 41, 8, 11. Uebrigens ergiebt sich aus dieser und der folgenden Stelle, daſs Aparçin auch noch den Paropamisus in sich schlieſsen müsse.

9. Der Name des folgenden Berges, von welchem es heiſst: „daſs er in Hurâçân sei, nach der Seite von Turkestan hin und mit dem Aparçin zusammenhänge,“ ist undeutlich. Hier steht *mnns*, was auch das Relativ sein könnte. In der ersten Aufzählung ist er, wie es scheint, ausgelassen. Von Hurâçân nach Turkestan ist eben auch wiederum eine sehr vage Bestimmung, die nur die weite Ausdehnung des Aparçin beweist.

10. „Der Berg Kap (Kaf) ist auch vom Berg Aparçin gewachsen.“ Zam. Y. 3 kommen die vier Vidhwana Kaofô vor; allein ich glaube, daſs letzteres nicht Eigennamen, sondern die allgemeine des Berges ist (Höcker beim Camel) und daſs daher Kap davon verschieden ist. Ein Wort kapô kommt vor Mih. Y. 86 kafem Bahr. Y. 13, wo aber von geographischen Beziehungen keine Rede ist. Bekanntlich haben die Araber den die Erde umgebenden Alburǵ mit dem Namen Kaf bezeichnet.

11. Ueber den Berg Husdâstâr haben wir schon oben gesprochen. Was B. hier sagt: „der Berg Husdâstâr ist in Çiçtân“ scheint mir ein Versuch der Späteren zu sein, eine mythische Höhe an eine bestimmte Localität zu fixiren.

12. „Der Berg Arcur ist der auf der Seite von Hrum (Arum).“ In der ersten Aufzählung p. 21, 20 heiſst dieser Berg Arcur bum. Es ist wohl gewiſs, daſs diesem der sechste Berg in Zam. Y. 2 erezuro identisch ist, was schon daraus hervorgeht, daſs hier als siebenter Berg bumyô neben ihm

steht, während Bund. beide zu einem Gebirg vereinigt. Hrum bedeutet entweder den Westen im späteren Sinn oder das Land der Amazonen. Es wird schwer sein, die Localität näher zu ermitteln.

13. „Der Berg Padashvârgar (es kommt auch Pâtashvargar vor, vergl. Spiegel Huzv. Gr. p. 45) ist in Taperiçtan und Gilân nach dieser Seite.“ In der ersten Aufzählung p. 22, 1 heiſst es: „der Berg P., welcher der gröſste ist, in Hvars (anari), den man auch Berg Cin nennt“; p. 24, 13 wird er in nächster Verbindung mit dem Demavend gesetzt. In der Huzv. Uebersetzung von Farg. I, 18 W. wird Varena nach Padashvargar gesetzt. Minokhard bei Sp. P. Gr. p. 137: „Und von Manocihar war dieser Nutzen — daſs er von Padasqargar bis zum Anfang der Hölle, wie der Vertrag des Frâçiâk gemacht war, von Frâçiâk wegnahm und zum Eigenthum von Erân-sahar machte.“ Den Anfang oder das Thor der Hölle haben wir oben kennen gelernt. Ueber diesen Vertrag siehe Mudjmil XI, p. 287 und Tir Y. 37. Der Kampf Manus-cithra's mit Fraçiãk wird nach Amol verlegt; vergl. Ritter VIII, 542. Nach der Angabe des B. müssen es die Gebirge sein, welche das caspische Meer von Medien trennen, welche heute den Namen Alburz tragen.

Spiegel (a. a. O.) hat Pâtashvargar mit dem Pâtisuwaris der Inschrift zur Nakschi-Rustam identificirt, welches neben Gobryas stehend wahrscheinlich den Ort seiner Herkunft bezeichnen soll. Rawlinson hat dabei an die *Πατεισχορεῖς* erinnert, welche Strabo XV, p. 727 Cas. als einen in Persis lebenden Stamm angiebt. Im Zend. heiſst paitis-qarena Gesicht, Wange; vergl. Farg. VIII, 43. III, 46. Mih. Y. 70. Ein Berg usta-qarena Zam. Y. 5.

14. „Der Berg Rivand (in der ersten Aufzählung p. 22, 2 Rabund [Berg Ravend auf der Karte]) in Hvârâçan, auf welchem das Feuer Burcin niedergelegt ist. Dieser Rivand heiſst auch Ravmand.“ Dies wird p. 42, 3 weiter dahin erklärt, daſs der König Viçtaçp, nachdem er die Din angenommen, das Feuer Burcin auf dem Berg Raêvand (so ist er hier transcribirt), den man auch pust-viçtaçpân nenne, auf das Dâtgas gesetzt habe.

Im Zam. Y. 5 und 6 sind zwei Berge erwähnt, raêmanas und raêvaôç, von denen offenbar der letztere dem Raêvand des

Bundehesch entspricht. Raêvaṭ heiſst glänzend oder reich (Sskr. revat) Siroz. I, 9; II, 9 wird der Berg genannt raêvañtahê garôis — raêvañtem gairîm, ebenso Nyaish V, 6. Der Zusatz, daſs Raêvand auch Pust-Viçtaçpân heiſse, bestimmt uns die Oertlichkeit näher, denn im Minokhard (Spiegel P. Gr. p. 141) heiſst es: Der Leib Çams liegt in der Ebene pust-gustâçpãñ, nahe beim Berg Damâvant. Wir werden unten dieser Ebene oder Wüste, die wahrscheinlich vom gleichnamigen Berg genannt wurde, noch einmal begegnen. Mit jener Bestimmung des Minokhard, wonach Çam's Leib in der Wüste beim Demavend liegt, stimmt die des B. nicht, der p. 69, 14 und p. 70, 4 den Çãm in der Wüste Peṡiyânçe schlafen läſst, die er nach Kabulistan setzt.

15. „Der Berg Vâtgis wird von den Vâtgisas so genannt, an dieser Seite (ist er) voll Bäume und voll Sträucher." In der ersten Aufzählung p. 22, 2 wird er Dârçpit Weiſsbaum genannt; çpit-dâr heiſst p. 64, 9 die Pappel. Glücklicher Weise hat uns Zam. Y. 2 den ächten Namen dieses Berges aufbewahrt: Vâiti-gaêçô. Vâiti erinnert an vaêtayô Farg. XXII, 20 W. S. Spiegel, kann aber mit diesem kaum identisch sein, weil sonst in der Pehlwi-Transcription Vîtgis stehen müſste. Auf jeden Fall muſs der Berg von den vielen weiſslichen Bäumen (Pappeln), welche auf ihm wuchsen, seinen Namen haben.

16. „Der Berg Bakgir, ist jener, welchen Frâçiak, der Turanier, zur Festung machte, innerhalb dessen er seine Wohnung (mân) baute, das Schloſs Rumruz der Lust aus Freude des Siegs, zehntausend Ortschaften und Schlösser warf er nieder." In der ersten Aufzählung heiſst dieser Berg baggar oder bakgar. Dürfte man bagdar lesen, so böte sich Zam. Y. 4. Vâkhedraka. Bag könnte auch das N. P. Bag sein. Die Sage von einem solchen Lustschloſs hat sich auch bei den neueren erhalten, vergl. Ritter. Die Verwüstungen Afrasiabs beschreibt Hamzah: *urbes delevit*, *castella destruxit*.

17. „Der Berg Kabad-Sikapt, dieser ist in Pârs vom Berg Pârçin aus." Wir haben oben schon gesehen, daſs der Name wahrscheinlich den mit vielen Höhlen versehenen bedeutet und daſs çkata (Gr. σκότος) und upairiçaêna im Zend. neben einander erscheinen. Solche Höhlenberge giebt es mehrere in Iran; so der Kereftoberg in Atropatene, den Ritter nach den Berichten Ker Porters beschreibt, der aber mit unserem nicht identisch sein kann.

18. und 19. Die beiden folgenden Berge Çiakaomand und Vapraomand, der schwarze und der schneeige, stehen gradeso nebeneinander, Zam. Y. 5: *çyâmakaçca vafrayaôçca;* ihre Lage „bis (nach der Seite) von Kabul und bis an die Gränze von Cin“ beweist, dafs darunter die Hindukusch-Kette zu verstehen ist.

20. Nach dem Namen des Çpenddât hat die Copenhagener Hs. eine Lücke, welche die Pariser mit ruintañ ausfüllt, d. h. mit dem Beinamen des Isfendiar, der erzleibige, während Çpend-dât sein Eigenname ist, der Farv. Y. 103 vorkommt: *takhmahê çpeñtô-dâtahe aś. fr. yaz.* Der Ort, wo dieser Berg liegt, wird bezeichnet: „an dem See Rivand“; letzterer kommt im Verzeichnifs der Seeen nicht vor; einstweilen dürfen wir vermuthen, dafs er bei dem gleichnamigen Berg lag. Den Ort, wo Isfendiar von Ǵustaçp etc. eingekerkert wurde, nennt Firdusi Kenbendan beim Girdkuh Modjm. l. c. p. 332. In Zam. Y. 6 steht der çpeñtadâtas grade so vor kadrva-açpas, wie hier. Sskr. kadru braun, Erde, Schlange.

21. „Der Berg Kundrâçp bei der Stadt Tus, auf dessen Gipfel der See Subar liegt.“ Dazu gehört die Notiz p. 55, 12: „Der See Çovbar ist bei der Stadt und dem Land Tus (die Stelle ist corrupt) auf dem Gipfel des Berges Kundrâçp, wie gesagt ist: heilsam mit reinen Quellen versehen, freudevermehrend ist er darauf gesetzt.“ Ueber Tus, die Heimat Firdusi's handelt Ritter VIII, p. 287 sqq.

22. „Der Berg Kudrâç oder Kendrâç ist in Airânvic.“ Aehnlich klingt der Berg Kaoiriçaç Zam. Y. 6 und da dieser an letzterer Stelle unmittelbar auf Kâdrvaçpa folgt, so habe ich keinen Zweifel an der Identität von Kudrâç, welches aus Kuirâç verschrieben sein kann, und Kaoiriça, das Wort hängt mit Kuiriç Panzer, einem der Waffenstücke des Kriegers Farg. XIV, 9 W. zusammen.

23. (Açnavand.) An die kurze Notiz über den Berg Açnavand, dafs er in Atrupâtkân liege, will ich sogleich eine Reihe der interessantesten Fragmente anknüpfen, die sich über Atropatene vorfinden.

Vor Allem stehe hier die Erzählung aus Bund. selbst, welche den Berg zu einem der merkwürdigsten Mittelpunkte iranischen Wesens macht. „Das Feuer Gusaçp“, so heifst es p. 41, 13, „machte bis zur Herrschaft des Ki Huçrub auf diese

Weise die Beschützung der ganzen Welt. Als Ki Huçrub den Götzentempel des See's Ciciçt zerstörte, da legte es sich auf den Sattel des Pferdes nieder, vertrieb die Finsternifs und machte Licht, bis der Götzentempel zerstört war. Dort auf dem Berg Açnavand legte er das Feuer Gusaçp auf das Dâtgas nieder.“ Vom See (var) ciciçt (p. 17 l. ult.) wird p. 55, 10 berichtet: „er sei in Atrupâtkân, heifswasserig, ohne Gift und nichts Todtes (faules) sei nicht darin; sein Grund sei mit dem Meer Vôurukaśa verbunden.“ Vom Var Huçru sagt Bundehesch, es sei fünfzig Parasangen vom Var Ciciçt (p. 56, 8).

Eine Glosse Neriosenh's zum Yaçna XXII, 30 sagt: „Zu Ehren des Kai Suçrava und des See's Suçravîyâ, der in Âdarabâdagâm ist, und des Berges Asnavañda, des Mazdageschaffenen und des See's Cayacistara, der vier Meilen weg ist; des Königsglücks und des Feuers Adara gusaçpa mit Namen. Sein (des Feuers) Werk ist die Kriegerwissenschaft. Nämlich im Lande Âdarabâdagâm sind die Krieger schneller und tapfrer durch seine Kraft. Dergestalt war der, welcher vor Ahura-Mazda schrie ihm dort gewesen.

Minokhard sagt p. 55, 3: „Wäre von Kai Suçrava, dem König, der Götzentempel, der beim See Cayacista war, nicht zerstört worden, so wäre innerhalb der dreitausend Jahre des Huçedar, Huçedarmâh und Suçios die Verhinderung des Götzendienstes und die Auferstehung unmöglich gewesen.“

Burhankati (Vullers Fragm. der Religion des Zoroaster p. 112) berichtet irriger Weise vom Feuer Burzin, was von Gusaçp gilt: Adser Burzin ist der sechste der sieben Feuertempel in Persien. Nach Einigen hat ihn Bersin, ein Nachfolger Ibrahim Serduschts, erbaut; Andere sagen: „als Kai Chosru eines Tages spazieren ritt, erhob sich plötzlich ein furchtbares Gewitter, dafs K. Ch. vom Pferde sprang, worauf der Blitz auf den Sattel seines Pferdes fiel und denselben verbrannte. Man ging nicht eher weg, bis das Feuer ausgelöscht war, baute dann an derselben Stelle einen Feuertempel und gab ihm den Namen Adser Bersin.“ Man sieht, wie hier die eigentliche Hauptsache der Erzählung ganz verwischt ist; doch ist die Bestätigung der Aussage des Bund. vom Falle des Feuers auf den Pferdesattel sehr erwünscht.

Modjmil (J. As. XI, p. 330) spricht von mehreren Feuertempeln, z. B. Surkh Kuschid bei Ispahan, die Kai Khosru er-

richtet habe und sagt höchst fragmentarisch: er habe auch in Aderbaigan den Feuertempel Diz Bahman wieder hergestellt, der zerstört gewesen sei. Hamzah II. (p. 25) weifs nur von einem Feuertempel am rothen Berg Cuschid, der an den Gränzen von Persien und Ispahan liege, wo Khosru einen Drachen getödtet habe, ohne des Tempels in Aderbigan zu erwähnen.

Alle diese in den persischen Traditionen erwähnten Localitäten finden sich glücklicher Weise auch in den Urtexten. Zuerst der Berg Açnavand. Im Siroza I, 9 II, 9 (die oben angeführte Stelle Neriosenh's ist eine theilweise Uebersetzung davon) werden angerufen: „das Feuer, des Ahura Mazda Sohn; der König Haoçravañha; der See Haoçravañha; der Berg Açnavañta, der Mazdageschaffene; der See Caêcaçta, der Mazdageschaffene.“ Die Zusammenstellung dieser Oertlichkeiten, welche der Schauplatz der Grofsthaten des Huçrava waren, beweifst, dafs auch letztere in den h. Texten enthalten sein mufsten.

Wir finden sodann den See, welchen Bundehesch Huçru, der Urtext Haoçravañha (Nyaish V, 5 auch mit der Variante Huçravañhahê), nennt.

In der seltsamen Erzählung (Zam. Y. 55 sqq.) von Frañracê's (Afrasiabs) dreimal vereiteltem Beginnen sich des Königsglanzes von Iran zu bemächtigen, wird dargestellt, wie der Turanier sich ins Meer Vôurukaśa stürzt, um jenen Glanz zu ergreifen; aber er strömt weg und bildet einen Abflufs (apaghjârô) des genannten Meeres, nämlich den See, der Huçravaō heifst. Hier wird also die Entstehung des See's in die Zeit des Kai Khosru selbst gesetzt.

Am häufigsten kommt der See Caêcaçta in den Zendtexten vor, eine Stelle (Siroza I, 9, II, 9) haben wir bereits kennen gelernt. Aban Y. 49 ruft Huçrava am Ufer des See's Caêcaçta, des tiefen, breitwassrigen (urvyâpa), die Anâhita an: „sie möge ihm verleihen, dafs er von allen Gespannen zuerst voran eile auf der langen Rennbahn und dafs er nicht abschneide (?) den Wald (den Hinterhalt), welchen ihm der tödtliche Nurem-manô für die Pferde entgegengesetzt habe.“ Und Gosh Y. 17, 199 betet zuerst Haoma, dafs er den Frañraçyana binden und zu Kavi Huçrava führen möge, der ihn tödten soll, und sodann Huçrava an demselben und mit den gleichen Epithetis genannten See Caêcaçta: „gib mir gute, heilsamste Drvâçpa diesen Wunsch, dafs ich tödte den mörderischen Turanier Frañ-

raçyâna am Ufer des See's Caêcaçta, des tiefen, weitwasserigen, der Sohn zur Rache meines Vaters Çyavaršâna. Ganz dasselbe wiederholt sich Ashi Y. 38. 41.

Es wird demnach die gröfste Heldenthat des Khosru an diesen See verlegt, der, wenn er in Atropatene ist, nothwendig mit dem See von Urumiah identisch sein mufs. Am Nordufer desselben liegt noch jetzt der Ort Tasutsch oder Tesuidsch (Ritter, Erdkunde IX, p. 911), dessen Name mit Recht neben Caêcaçta gestellt worden ist (vergl. Ritter ib. p. 1014). Die Epitheta tief und weitwasserig setzen einen See von grofser Ausdehnung voraus, wie es der Urumia-See wirklich ist. Ja, der Name des letztern: Urmia könnte = Z. Urvyâpa sein, wenn mia wie im Pehlewi als Wasser genommen werden darf. Dafs der See von Urumia der See Σπαῦτα des Strabo (XI, p. 523) sei, ist anerkannt; letzterer beschreibt ihn als einen Salzsee, in welchem die darauf sich krystallisirenden Salze fest werden, sie seien juckend und schmerzerregend — Oel sei das Heilmittel dagegen, süsses Wasser aber den verbrannten Kleidern, wenn sie jemand aus Unwissenheit hineintauche zum Waschen. Den Namen Σπαῦτα hat man mit dem Armenischen Kabodan (der blaue See) vermitteln wollen. Ist nun der Urumia-See der Caêcaçta, so kann es kaum zweifelhaft sein, dafs Haoçravañha der Van-See ist. Bundehesch giebt die Entfernung beider Seen auf 50 Parasangen an, was den vier Tagreisen entspricht, die Schiel von Dilman nach Van brauchte (Ritter IX, p. 973). Dafs Caêcaçta sowohl, als Haoçravañha mit dem Meer Vôurukaša in Verbindung gesetzt werden, während die Seen von Urmi und Van gar keine Abflüsse haben, darf uns nicht wundern. Sie wurden wegen ihres Salzwassers als unterirdisch mit dem Meer verbunden betrachtet.

Es ist höchst bemerkenswerth, dafs der Schauplatz der Heldenthaten Khosru's sich mit dem Sommer-Sitz der Semiramis in Van berührt. Die Zerstörung des Götzentempels in Caêcaçta dürfte eine Reminiscenz von dem Kampfe der reineren Religion der Iranier gegen turanischen und assyrischen Götzendienst sein.

Unter den, Bund. p. 24, 7 und p. 25, 7, aufgezählten Bergen erscheint auch der Berg Açpruz und es wird an der zweiten Stelle seine Entfernung vom See Cicaçt angegeben, allein die einzelnen Worte dieser Angabe sind mir unverständlich. An-

quetil übersetzt: *Le mont Asperoudj est (comme) une forteresse bâtie depuis le Var Tetchaschté (jusque) dans le Pares.;* allein ich sehe in den Worten *dis çat* (vergleiche das ähnlich aussehende *sasçat* für Waizen p. 58, 11) nichts, was das bedeuten könnte. Jedenfalls scheint der Berg Açpruz nach Atropatene zu gehören und nicht nach Persis, wie Wahl glaubte (vergl. Ritter IX, p. 85).

24. Doch wir kehren zu den Bergen zurück. Der letzte in der Liste ist der „Berg Ruisnavmnd, auf welchem Bäume wachsen.“ Die folgenden Worte sind, wie mir scheint, durch Transposition einer Linie heillos verwirrt. Es dürfte zu lesen sein: *kup zaki pnn kandic bum acas varc apât hus patas nahganand. pnn amak — bum kbad sam v kbad mar etc.* In dem ersten Katalog p. 22, 4 heifst es: „Der Berg Çicde ist in Kandic, man nennt ihn auch Ruisnsavmnd, bewachsen und freudegebend und den Berg mit reinen Weiden.“ Letzteres Prädicat çpirhurtak entspricht dem Zend. Ferner kommt in der ersten Aufzählung p. 21, l. ult., blofs der Name Berg Rusnavmnd vor, gleich nach Arcur Bum, der sich in der zweiten nicht findet.

Ich kann nicht zweifeln, dafs dieser Ruiśnavmend dem Raoidhitô Zam. Y. 2 identisch ist, theils wegen der Gleichbedeutung des Namens der bewachsene, theils weil Ruisnavmnd Bund. p. 21 l. ult. ebenso nach Arcur Bum steht, wie Raoidhitô in Zam. Y.: „der sechste Erezurô, der siebente Bumyô, der achte Raoidhitô.“

Ist aber dieser Raoidhitô oder Ruisnavmnd auch derselbe mit dem Berg im Wunderlande Kandić? Aus den Stellen des Bundehesch scheint es hervorzugehen; allein es ist nur Schein — der eigentliche Name des Berges ist Çacde oder Çicde und dieser konnte das Prädicat der bewachsene haben, welches ein anderer Berg als Eigennamen führte. Dafs dem so sei, beweist Zam. Y. 4, 5, wo drei Berge hintereinander stehen: Kakahyus, Añtare-kaṅhaç und Çicidavaç, also letzterer von dem früher erwähnten sicherlich verschieden. Letzterer ist offenbar mit Çicde des Bundehesch übereinstimmend; Añtare-kaṅhaç aber bezeichnet einen Berg, der in Kandic liegt; denn Kaṅha ist der Zendname dieses Landes, dafs er unmittelbar neben Çicidava steht, bürgt auch für die Lage des letzteren in Kandic.

Während also der erste Raoidhito im ersten Katalog an 13ter Stelle, wahrscheinlich der neunte im zweiten Katalog ist, dessen Name fehlt, ist der Berg Çicidava oder Raoidhito jenes Wald-Gebirg, welches einen der Reize von Kandic ausmacht. Bund. (p. 24, 4) sagt von ihm, man mache auf ihm das Werk der Annehmlichkeit.

Der Wunderort Kangdis, welches uns bei Firdusi so herrlich geschildert ist und das in der persischen Litteratur einem irdischen Paradiese gleichbedeutend genannt wird, ist in den Zendtexten meines Wissens nur einmal oder wenn man den oben angeführten Berg Añtare-Kañhaç in Zam. Y. rechnet, zweimal erwähnt und zwar Aban Y. 53 f.: „Ihr opferte der starke Tuço, der Krieger, (sammt seinen Genossen) auf den Satteln der Pferde um Kraft bittend für die Gebundenen, um Festigkeit für die Leiber, um volle Ueberwindung der Hasser, um Niederschlagung der Bösgesinnten, um Zusammenvertilgung der Feinde, der Gegner, der Hasser.“ 54: „Hierauf bat er sie um diese Gabe: gieb mir gute, heilkräftigste Ardvi Çura Anâhita, dafs ich sei überwindend die reisigen Söhne der Vaêçka unter dem Palast, dem herrscherglänzenden (nützenden), höchsten, der erhabenen reinen Kañha; dafs ich niederschlage die turanischen Länder zu fünfzigen, hunderten, tausenden, zehntausenden und unzähligen.“ Und im folgenden Abschnitte 57 opfern die Söhne der Vaêçka unter dem Palast von Kañha derselben Anâhita, um die Gabe des Sieges über Tuçô und die Iranier davon zu tragen. Dvarem bedeutet hier, wie in der Bisitun-Inschrift II, 75, 89, offenbar den Palast, den Çyavarśna sich erbaut hatte: die hohe Pforte, wie noch heut die Residenz des Sultans heifst. Die Epitheta: khśathro-caokem und apanotemem von jenem Palast gebraucht und berezañtya (warum nicht berezaithyo, ist es vielleicht von vridh wachsen?) von der Gegend Kañha bezeichnen den Wunderort Kañha als einen hochgelegenen, womit die neuere Sage vollkommen übereinstimmt (Schack, Epische Dichtung I, p. 179):

Mit Gangdis ist kein Ort der Welt vergleichbar,
An Reiz und Schönheit ist es unerreichbar.
Jenseits der öden Wüste, die man trifft,
Wenn man des Meeres Becken überschifft,
Dehnt sich ein grünes Land mit reich besäten,
Fruchtbaren Feldern und mit prächt'gen Städten,

Und weiterhin erhebt mit hohen Firnen
Sich ein Gebirg bis nah zu den Gestirnen.
In jenen Bergen, dicht mit Baum und Busch
Und Grün bedeckt, erbaute Sijawusch
Sich eine Stadt mit hochgethürmten Schlössern etc.

Im Bundehesch finden sich wiederholt Angaben über Kandic, wie es dort heiſst, so (p. 70, 3): wegen Kandic (wird gesagt), daſs es nach der östlichen Seite vom See Vourukaša viele Parasangen weit liege, was zu obiger Ortsbestimmung des Firdusi paſst, der auch anderswo sagt (p. 211):

Verschiedne Gränzen sind von hier nicht fern:
Nach Tschin sinds hundertzwanzig Farasangen;
Dreihundert, um nach Iran zu gelangen.

Ebenso lautet die Angabe im Minokhard (Spiegel, Parsi-Gramm. p. 140), wo auf die Frage des Weisen: „Wo befindet sich Kandij?“ die überirdische Weisheit antwortet: „Kandij befindet sich im Osten nahe beim Stern Çatavaêç, an der Gränze von Érãnvêj“, was Bund. p. 7, 6 zu widersprechen scheint, der Çatvis als Hüter des Westens bezeichnet. Der See Çatvis Bundeh. p. 56, 7, p. 26, 17.

Das Gebirg, auf welchem Kandic liegt, wird Bundehesch p. 22, 4 genannt, an einer leider corrupten Stelle: der Name des Berges lieſse sich Dicde lesen; von ihm heiſst es: dieser Berg ist in Kandic, und welcher genannt wird raisnsavmend und Freudengeber und Berg reiner Speise. Später p. 24, 2 heiſst es: der Berg vroisnavmend, auf welchem Bäume wachsen, ist im Lande Kandic (es ist wohl zu lesen: *zaki pnn bum kandic*). Der Name Dicde könnte wohl mit der zweiten Sylbe in Kandic verwandt sein; dic gleich Zend. daêza (vergl. Farg. III, 18). Der andere Name des Berges lieſse sich mit N. P. rûšân glänzend zusammenhalten, etwa Z. raokhšnivaô oder raocinavaô (Ram Y. 55). Anquetil liest Roschan Noumenad. Unter den Zamy Y. 1—7 aufgezählten Bergen kommt auch ein Añtarekañhaç vor, der hierher gehören kann. Ich brauche nicht zu bemerken, daſs die Prädicate dieses bewaldeten, glänzenden, freudegebenden reinen Gebirges, sowohl zur Stelle in Aban Yasht als zu der Beschreibung Firdusi's trefflich passen.

Das Land Kandic hat aber auch einen Fluſs, welcher den Doppelnamen Pedâmeyan Catrumeyan hat; vergl. Bundeh. p. 51, 4

und p. 53, 4: „der Flufs Pitakmian Catrumian [1]): Dieser ist in Kandic.“ In Pédâmiân sind beide Worthälften deutlich: *peda* = *pitak* offenbar und *mian* Mitte, was aber das Ganze bedeuten soll, weifs ich nicht; noch weniger verstehe ich *Catru-mian*, dessen erster Theil in zendischen Compositis wie *catru caśma* etc. für das Zahlwort vier steht. Vielleicht hängt der Name mit dem Peschutan's zusammen, den wir sogleich kennen lernen werden.

An diese Localität ist eine der erhabensten und rührendsten Sagen des persischen Heldenepos geknüpft, die von Sijawusch (Çyâvarśâ), der das herrliche Lustrevier Kanha gegründet hat und bei dessen Tod es darum zerstört wird; doch kehrt Kai Khosru wieder dorthin zurück; vergl. Schack loc. c. p. 221, 252.

Wie die edle Gestalt des Sijawusch in Kandic waltet, so lebt dort in ewiger Jugend der lieblichste Sohn des Königs Vistacp Pasutan, bei Firdusi Bisutan, Bruder des Isfendiar. Bund. p. 68, 19, wo von den Unsterblichen die Rede ist, sagt: *Pasutan Vistâçpân mnn catruminu karitund pnn kandac bum.* „Pasutan, der Sohn des Vistâçp, den man *catruminu* nennt, ist im Land Kandic.“ und p. 79, l. penult, was offenbar nicht dahin gehört: „Pasutan, der Sohn Vistâçp's hält sich in Kandic auf.“ In der Liste der Söhne Vistâçpa's, welche sich Farv. Y. 101 sqq. findet, sind zwar die neunundzwanzig Söhne des Königs und unter ihnen *takhmô çpeñtô-dâta* Isfendiar aufgezählt, aber nicht Pasutan, wahrscheinlich weil letzterer noch lebend gedacht wird. Indessen kommt letzterer doch in einem, wenn auch verderbten Zendtext vor: Visht. Y. 4, *ayaçka amahrka bavâhi yatha peśotanus* sei ohne Krankheit und Tod wie *Peśôtanus*.

Nachdem so 24 Hauptberge aufgezählt sind, heifst es weiter (p. 24, 4. 5): „an allen Orten, Gegenden und Ländern sind Berge vieler Namen und vieler Zahl aus diesen Bergen gewachsen“ und es werden dann eine Reihe Namen genannt [2]),

[1]) An der zweiten Stelle catrimian, es könnte cithra sein, was im Skr. offenbar und im Zend Zeichen bedeutet. Pasutan heifst p. 68 lin. pen. ctrumino.

[2])

1. Guvant	1. Dant 8.
2. Açpruć	2. Demavand 4.
3. Pahrgar	3. Mdufriat 9.
4. Demavand	4. Mian dast.
5. Rank	5. Guvant (Cabul) 1.

die sofort näher erklärt werden: 1) der Berg Guvant, 2) der Berg Açpruć, 3) der Berg Pahrgar, 4) der Berg Demavand, 5) der Berg Rank, 6) der Berg Zrin, 7) der Berg Gisbaht, 8) der Berg Dant, 9) der Berg Micin, 10) der Berg Mard, welche alle vom Berge Aparçin gewachsen sind, von wo die andern Berge geordnet sind.

Die specielle Beschreibung hält die so eben angeführte Ordnung nicht ein:

1) Der Berg Dant ist gegen Hućiçtân gewachsen, auch vom Aparçin.

2) Der Berg Damâvand: an diesen Berg ist der böse Bivarâçp gebunden: vom Berg Pdashvârgar bis zum Berg Kumis.

Dafs Dahâk an den Berg Damavand von Fritun gebunden ist, erzählt auch Bund. p. 70: Der Böse wird seiner Bande wieder los und dann von Çam erschlagen. Auch die heutige Sage kennt diese Bedeutung des Demavend.

3) Der Berg M. Friat genannt, ist jener, wo Vistâçp den Arcaçp in die Flucht schlug.

4) Der Berg Miandast ist der, wo er (Vistâçp) geschlagen wurde im Krieg des Gesetzes, als Schrecken unter den Iraniern war; da sind sie von diesem Berg Miani dast hinab vernichtet (gereinigt) worden, dann gingen sie nach dem Friât genannten Berg.

5) Der Berg Guvant ist auch dort in Pust-Vistâçpan; bis zum Atro-Burcin Mithro neun Parasangen nach Westen.

6) Rank Bischu ist in Zrandat, welcher Ort auch Zaravat genannt wird; bald heifst er Biscu, bald Krak (Drad). Von beiden Seiten des Berges geht der Weg durch ein Schlofs hinab, defshalb nämlich ist es dort gebaut und wird Râi Drad dic genannt. Dieser Ort ist in dem Land Çardać.

7) Der Berg Açpruć ist vom See Ćićaçt in Pârc.

8) Pahrgar ist in Hurâcân.

6. Zrin	6. Rank 5.
7. Gisbaht	7. Açpruć 2.
8. Dant	8. Pahrgar 3.
9. Micin	9. Mard 10.
10. Mard	10. Zerin 6.

Es ergiebt sich aus diesen Listen, dafs Mdufriat und Mian dast mit Gis baht und Micin identisch sein müssen, da die übrigen acht sich vollkommen entsprechen.

9) Der Berg Mard in Rârân.
10) Der Berg Zerin ist in Turkistân.
11) Der Berg Bahtun ist in Ispâhân, die andern vom Mrd, welcher fruchtbar sind in dem Gesetz der Mazdayaçnier.

2. Yima und Ajis dahâka.

Voran stellen wir Yima's Ursprung, wie er uns Yaçn. IX, 4 geschildert wird. Auf die Frage Zarathustra's an den Yazata Haoma, wer ihn (H.) zuerst ausgepreſst und verehrt habe, antwortet dieser: „Vîvaṅhaō war der erste Mensch in der bekörperten Welt, der mich preſste. Diese Reinheit ward ihm zu Theil, diese Gabe kam ihm zu, daſs ihm ein Sohn geboren wurde: Yima, der glänzende, mit guten Heerden versehene, der glänzendste (Gnadenvollste) der Gebornen, der die Sonne erblickendste unter den Menschen, weil er machte während seines Reichs unsterblich Menschen und Thiere, unvertrocknend Wasser und Bäume, und die Speise unverminderlich. Unter Yima's Reich des Helden war nicht Kälte, nicht Hitze, nicht Alter war, nicht Tod, nicht Neid der Dämongeschaffene. Fünfzehnjährig wandelten einher Vater und Sohn im Wuchse ein jeder, so lange herrschte der mit guten Heerden versehene Yima Vîvaṅhaō's [1]) Sohn.“

Schon bei den ersten Anfängen des Zendstudiums wurde erkannt, daſs dieser Yima, Vîvaṅhaō's Sohn, der indische Yama des Vivasvân Sohn sei, und Roth hat dies in seiner trefflichen Abhandlung über Yima weiter entwickelt. Deſshalb soll hier nur die Bemerkung stehen, daſs dieser Ursprung des Yima ihn als ein der arischen Stammsage entlehntes Wesen beurkundet. Die Zendtexte nennen ihn, der Quelle treu, Vîvaṅhaō's Sohn; von diesem Vîvaṅhaō aber wissen weder sie noch die späteren persischen Schriftsteller etwas und man sieht letzteren die Ver-

[1]) Vivasvat dunkel entfernend ves-per ἕσπερος, cf. vyusti vom Aufgang der Gestirne (von vi-vas), Beiwort des Auges = Sonne, Beiwort des Agni, des Opferers, der Luft. Vivasvan manuṣya nâma Nâigh. II, 3.

legenheit an, wo sie den Vater Yima's unterbringen sollen. Deſshalb nennt Firdusi den Yima einen Sohn Tahmuraph's, offenbar nur deſshalb, weil Yima an jenen Stellen, wo Tahmuraph genannt ist, nach diesem und seinem Vorgänger Huschangh folgt. Modjmel (Journ. As. 1841, XI, p. 155) macht Djemschid zum Bruder des Thahmouras.

Bundehesch (p. 81, 6) setzt Dschem auch unmittelbar nach Tahmuraf, aber weder an dieser Stelle noch p. 77 l. 6. ist er als Bruder des Tahmuraf genannt, vielmehr nennt ihn B. p. 77 l. ult. g'm vivngan. Ueberhaupt ist c. XXXII im Zusammenhalt mit c. XXIII p. 56 und p. 41, 6 höchst wichtig. Von Yima bis Thraetaono werden zehn Geschlechter gezählt.

Für den arischen Charakter der Yimasage ist aber auch noch höchst wichtig, seine Verknüpfung mit dem Haomaopfer. Wie dieses der Mittelpunkt arischen Cultus, so sind Vîvaṅhaō und Yima auch desselben Ursprungs. Auch die Sage von Yama und Yami, die in den Veda's vorkommt, ist in den Ueberlieferungen des Bundehesch aufbewahrt.

Doch wir kehren zu den Texten zurück. Was hier als charakteristisches Heil der Periode Yima's bezeichnet ist, das finden wir anderswo in Anrufungen Yima's an göttliche Wesen als den Inhalt seines Gebetes vorgetragen; so bittet er den Wind Ram. Y. 16: „daſs ich sein möge der gnadenvollste der gebornen (er ist der Sonne ähnlich unter den Menschen), die Sonne erblickend unter den Menschen, daſs ich mache unter meiner Herrschaft unsterblich Vieh und Menschen, unvertrocknend Wasser und Bäume etc. wie oben." Im Aban Y. 24 ruft Yima die Anâhita an: ihr opferte Yima, der glänzende, mit guten Heerden versehene, vom Berge Hukairya aus mit hundert männlichen Pferden, mit tausend Rindern und zehntausend Kleinvieh. Hierauf bat er sie um diese Gabe: „Gieb mir gute, heilsamste Ardvî Çûra Anâhita, daſs ich oberster Herrscher sei aller Länder, der Dämonen, todeswürdigen Menschen und Zauberer, Pairika's, Schädlichen, Blinden und Tauben; daſs ich forttrage von den Daêva's beides Gedeihen und Heil, beides Mast und Heerden, beides Freude und Ruhm."

Gosh. Y. 8 sqq. kommt fast dieselbe Anrufung an Drvaçpa vor, jedoch mit Auslassung der Worte „daſs ich oberster Herrscher — Tauben", statt welcher folgender Vorsatz zu dem Folgenden eingeschoben ist: daſs ich Mast und Heerden hin-

trage zu Mazda's Geschöpfen, dafs ich Unsterblichkeit hintrage zu Mazda's Geschöpfen und dafs ich wegtrage beides Hunger und Durst von Mazda's Geschöpfen und dafs ich wegtrage Alter und Tod von Mazda's Geschöpfen und dafs ich wegtrage beides heifsen und kalten Wind von Mazda's Geschöpfen tausend Jahre lang. Ganz dasselbe wiederholt sich Ashi Y. 28 sqq.

Die wichtige Stelle des Zamy Y. 31 sqq., welche uns später beschäftigen wird, ist 31—32 fast mit Ab. Y. 24 identisch, sodann folgen fast wörtlich die Sätze aus Yaçn. IX, 4.

Die ausführlichste Schilderung der Segensperiode Yima's enthält aber der zweite Fargard, den ich defshalb ganz einschalte:

Farg. II.

1. Es fragte Zarathustra den Ahura-Mazda: Ahura-Mazda! heiligster Geist, Schöpfer der bekörperten Irdischen, reiner! Wem zuerst von den Menschen hast Du, o Ahura-Mazda aufser mir, dem Zarathustra, geredet, wem hast Du gezeigt die Ahurische zarathustrische Lehre.

2. Hierauf sprach Ahura-Mazda: Mit Yima, dem schönen, mit guten Schaaren, o reiner Zarathustra; ihm zuerst von den Menschen habe ich geredet, ich, der ich Ahura-Mazda bin, aufser Dir, dem Zarathustra; ihm habe ich gezeigt die ahurische, zarathustrische Lehre.

3. Da sprach ich zu ihm, ich Ahura-Mazda: Sei mir Yima, schöner Sohn des Vîvanhaō, Verkünder und Träger der Lehre. Hierauf antwortete mir der schöne Yima, o Zarathustra: Ich bin nicht tauglich und nicht unterrichtet zum Verkünder und Träger der Lehre.

4. Hierauf sprach ich zu ihm, o Zarathustra, ich Ahura-Mazda: wenn Du mir, o Yima, nicht sein willst Verkünder und Träger der Lehre, so mehre meine irdischen Geschöpfe, so mache wachsen meine irdischen Geschöpfe, so sei meiner irdischen Geschöpfe Nährer, Beschützer und Beherrscher.

5. Hierauf antwortete mir der schöne Yima, o Zarathustra: Ich will Deine irdischen Geschöpfe mehren; ich will Deine irdischen Geschöpfe wachsen machen; ich will Dir sein der irdischen Geschöpfe Nährer, Beschützer und Beherrscher. Nicht wird unter meiner Herrschaft sein kalter Wind noch warmer, nicht Fäulnifs, nicht Tod.

6. (Eine dunkle Stelle folgt.) Sprich diese Rede, welche jener Dämon. (Yima's Genius, des Sohnes Vîvañhaô's, des Reinen, laſst uns opfern.) (Die Dämonen) sind hierauf ohne Haupt und ohne Kopf den Menschen. Schnell that er entgegen und brannte mit seiner Zunge; da lieſs er ihn los, da wurde er krank.

7. Hierauf brachte ich ihm die Werkzeuge, ich Ahura-Mazda, den goldenen (Pflug) und den goldgestalteten Stachel. Yima ist im Geschick des Königthums.

8. Hierauf gingen dem König Yima dreihundert Winter vorüber. Da war ihm diese Erde voll Vieh, Zugthieren, Menschen, Hunden, Vögeln und rothen brennenden Feuern. Nicht mehr fanden da Platz Vieh, Zugthiere und Menschen.

9. Da benachrichtigte ich den Yima: Yima, schöner Sohn des Vîvañhana! Voll ist diese Erde geworden von Vieh, Zugthieren, Menschen, Hunden, Vögeln und brennenden Feuern; nicht mehr finden da Platz Vieh, Zugthiere und Menschen.

10. Hierauf schritt Yima voran nach den Lichtern bei Mittag gen den Weg der Sonne hin; er grub die Erde mit der goldenen Schaufel, er stieſs sie mit dem Stachel, so sprechend: Sei freundlich Çpeñta-Armaiti, gehe auseinander und dehne dich aus zum Tragen des Viehes, der Zugthiere und der Menschen.

11. Hierauf machte Yima diese Erde auseinandergehen, ein Drittel gröſser, als sie früher war. Ihm gingen da hervor Vieh, Zugthiere und Menschen nach seinem Wunsch und Gefallen, wie immer sein Gefalle war. (Ind. Stud. III, W. p. 407: und wieder fanden nun alle Wesen Platz, um sich zu bewegen, jedes nach seiner Lust und seinem Wunsche.)

12. Hierauf verstrichen dem Herrscher Yima sechshundert Winter. Da war ihm diese Erde voll Vieh, Zugthiere, Menschen, Hunde, Vögel und rothen brennenden Feuern. Nicht mehr fanden da Platz Vieh, Zugthiere und Menschen.

13. Hierauf benachrichtigte ich den Yima: Yima, schöner Sohn des Vîvañhaô! Voll ist diese Erde geworden von Vieh, Zugthieren, Menschen, Hunden, Vögeln und rothen brennenden Feuern. Nicht mehr finden da Platz Vieh, Zugthiere und Menschen.

14. Hierauf schritt Yima voran zu den Lichtern bei Mittag gen der Sonne Weg hin. Er grub die Erde mit der goldenen Schaufel, er spaltete sie mit dem Stachel, so sprechend: Sei

freundlich Çpenta-Armaiti, gehe hervor und dehne dich aus zum Tragen von Vieh, Zugthieren und Menschen.

15. Hierauf liefs Yima diese Erde auseinandergehen um zwei Drittel gröfser, als sie vorher war; ihm gingen dort hervor Vieh, Zugthiere und Menschen nach seinem Wunsch und Gefallen, wie immer sein Gefallen war.

16. Hierauf verstrichen dem Herrscher Yima neunhundert Winter. Da wurde ihm diese Erde voll von Vieh, Zugthieren, Menschen, Hunden, Vögeln und rothen brennenden Feuern; nicht mehr fanden dort Platz Vieh, Zugthiere und Menschen.

17. Darauf that ich dem Yima kund: Yima, schöner Sohn des Vîvañhaô! Voll ist diese Erde geworden von Vieh, Zugthieren, Menschen, Hunden, Vögeln und rothen brennenden Feuern. Nicht mehr finden dort Platz Vieh, Zugthiere und Menschen.

18. Hierauf schritt Yima voran zu den Lichtern bei Mittag, gen der Sonne Weg hin. Aufstand die Kuh, die Landtragende, schöne Worte sprechen die Befehle. Er grub diese Erde mit der goldenen Schaufel, er spaltete sie mit dem Stachel, so redend: Sei freundlich Çpenta-Armaiti, gehe auseinander und dehne dich aus zum Tragen des Viehes, der Zugthiere und Menschen.

19. Hierauf liefs Yima diese Erde auseinandergehen um drei Drittel gröfser, als sie früher war. Ihm gingen da hervor Vieh, Zugthiere und Menschen nach seinem Wunsch und Gefallen, wie immer sein Gefallen war

20. Darnach war des ersten Wintertausends Abschnitt. Reines that Yima. Von solcher Tiefe, wie lange Zeit die geistige Schöpfung gefchaffen war.

21. Versammlung veranstaltete der Schöpfer Ahura-Mazda mit den geistigen Yazata's in dem berühmten iranischen Vaêǵas der guten Dâitya. Versammlung veranstaltete Yima, der glänzende, mit guten Schaaren, mit den besten Menschen im berühmten iranischen Vaêǵas der guten Dâitya. Zu dieser Versammlung kam hinzu der Schöpfer Ahura-Mazda mit den geistigen Yazata's im berühmten iranischen Vaêǵas der guten Dâitya. Zu dieser Versammlung kam hinzu Yima, der glänzende, mit guten Heerden versehene, mit den besten Menschen im berühmten iranischen Vaêǵas der guten Dâitya.

22. Hierauf sprach Ahura-Mazda zu Yima: Yima, schöner

Sohn des Vîvañhaô! Auf die bekörperte Welt werden sie die böse Kälte schlagen, woher steifer, harter Frost. Auf die bekörperte Welt werden sie die böse Kälte bringen; woher es mit vollem Schneewurf schneien wird auf den höchsten Bergen und in den Tiefen der Ardvî.

23. Und an drei Orten wird das Rind weggehen, was da ist an den furchtbarsten Sitzen; was da ist auf den Gipfeln der Berge und was ist in den Schlünden der Thäler, an den traurigsten Wohnungen.

24. Vor dem Winter war dieses Landes Weideertrag; den wird das vollfluthende Wasser nach dem Schmelzen des Schnees und die Unwegsamkeit in der bekörperten Welt zerstören, so dafs der Fufs der kleinen Thiere sichtbar werden wird.

25. Dann mache dieses Varem bahnlang nach jeder der vier Seiten. Dahin bringe die Keime des Viehes, der Zugthiere, der Menschen, der Hunde, der Vögel und der rothen brennenden Feuer. Dann mache dieses Varem bahnlang nach jeder der vier Seiten zur Wohnung (Beschützung) der Menschen, bahnlang nach jeder der vier Seiten, den Rindern eine Stallung.

26. Dahin lasse Wasser fliefsen einen Hâthralangen Weg; dahin bringe Vögel mit gelbfarbigem Getreide, mit unversieglicher Speise. Da richte Zelte auf, Stein und Stufe und Vorwehr und Umzäunung.

27. Dahin bringe aller Männer und Frauen Samen, welche sind auf dieser Erde die gröfsten, besten und schönsten.

28. Dahin bringe aller Bäume Samen, welche sind auf dieser Erde die höchsten und wohlriechendsten. Dahin bringe aller Speisen Samen, welche sind auf dieser Erde die köstlichsten und wohlriechendsten; mache sie paarweis unversieglich, so lange als diese Männer im Varem sein werden.

29. Nicht (ist dort) üble Nachrede oder Tadel, nicht Verletzung, nicht Armuth, nicht Betrug, nicht Kleinheit, nicht Verkrümmung, nicht Zahnmifsbildung, nicht Gestalt mit Körperverzerrung, noch irgend ein anderes der Zeichen, welche ein Zeichen des Añro Mainyus sind, das dem Menschen angeschaffen ist.

30. Im ersten Theil des Ortes mache neun Strafsen, im mittleren sechs, im unteren drei. In die ersten Strafsen bringe tausend Samen von Männern und Frauen, in

die mittleren sechshundert, in die niederen dreihundert und um sie im Varem mit der goldenen Schaufel — und an diesem Varem bringe an Thüre und ein selbstleuchtendes Fenster innerlich.

31. Da dachte Yima: Wie werde ich Dir das Varem machen, welches mir sagte Ahura-Mazda? Hierauf sagte Ahura-Mazda dem Yima: Yima, schöner Sohn des Vîvañhaō: streue aus von dieser Erde mit Deinen beiden Fersen, mit Deinen beiden Händen zerreiſse, wie wenn die Menschen weiche Erde auseinander gehen machen.

32. Hierauf machte es Yima so, wie es Ahura-Mazda wünschte: Von dieser Erde streute er mit den beiden Fersen aus, mit den beiden Händen zerrieb er sie, wie wenn die Menschen weichste Erde auseinander gehen machen.

33. Hierauf machte Yima das Varem bahnlang an jeder der vier Seiten. Dahin trug er die Samen des Viehs, der Zugthiere, der Menschen, der Hunde, der Vögel und der rothen brennenden Feuer. Hierauf machte Yima das Varem bahnlang an jeder der vier Seiten zur Wohnung der Menschen, bahnlang an jeder der vier Seiten für die Rinder Stallung.

34. Dahin lieſs er Wasser flieſsen einen Hâthra-langen Weg; dahin brachte er Vögel mit gelbfarbigem Getreid, mit unversieglicher Speise. Da richtete er Wohnungen auf, Stein, Stufe, Vorwehr und Umzäunung.

35. Dahin trug er aller Männer und Frauen Samen, welche da sind die gröſsten, beſsten und schönsten dieser Erde. Dahin brachte er aller Rinderarten Samen, welche da sind die gröſsten, beſsten und schönsten dieser Erde.

36. Dahin trug er aller Bäume Samen, welche da sind die höchsten und wohlriechendsten dieser Erde. Dahin trug er aller eſsbaren Dinge Samen, welche da sind die köstlichsten und wohlriechendsten dieser Erde. Er machte sie paarweise unversiegbar so lange, als diese Männer im Varem waren.

37. Nicht war dort üble Nachrede, nicht Tadel, nicht Streit, nicht Verletzung, nicht Armuth, nicht Betrug, nicht Kleinheit, nicht Verkrümmung, nicht Zahnverbildung, nicht verzerrte Körpergestalt, nicht irgend ein anderes der Zeichen, welche ein Zeichen des Añro Mainyus sind, das den Menschen anerschaffen ist.

38. Im ersten Theil des Ortes machte er neun Straſsen,

im mittleren sechs, im niedersten drei; in die ersten Strafsen brachte er tausend Samen von Männern und Weibern, in die mittleren sechshundert, in die niedersten dreihundert. Und um das Varem mit dem goldenen Pflug und an dem Varem brachte er an Thür und Fenster mit eigenem Licht innerlich.

39. Schöpfer der bekörperten Irdischen (lebendigen), reiner. Welches sind die Lichter, o reiner Ahura-Mazda, welche da erleuchten in diesem Varem, das Yima gemacht?

40. Hierauf sagte Ahura-Mazda: Selbst gesetzte Lichter und Schöpfunggesetzte. Alle anfangslosen Lichter hinauf leuchten sie, und alle creaturlichen Lichter hinab erleuchten sie innerlich, denn auf einmal werden gesehen Sterne, Mond und Sonne.

41. Und sie halten für einen Tag, was ein Jahr ist. In vierzig Jahren werden von zweien Menschen zwei Menschen geboren, ein Paar Frau und Mann; ebenso von den Rinderarten; und diese Männer leben das schönste Leben in diesem Varem, das Yima gemacht hat.

42. Schöpfer der bekörperten Lebendigen, reiner! Wer hat dorthin die mazdayaçnische Lehre gebracht in dieses Varem, das Yima gemacht hat? Hierauf sagte Ahura-Mazda: Der Vogel Karsipta, o heiliger Zarathustra.

43. Schöpfer der bekörperten Lebendigen, reiner! Wer ist dieser (des Varems) Herr und Meister? Darauf sprach Ahura-Mazda: Urvataṭ-Nara, o Zarathustra, und Du Zarathustra. —

Schon die angeführten Texte bezeichnen unverminderbare Nahrung als eine der Eigenschaften des glückseligen Reiches des Yima. Aber es hat sich auch aufserdem grade in dem älteren Theil der Texte eine sehr merkwürdige Nachricht erhalten. Yaçna XXXII, 8 heifst es nach Spiegel's Uebersetzung:

Zu diesen Bösen sprach Yima, der Sohn des Vivaṅhaō, der uns Menschen gelehrt hat, das Fleisch in Stücken zu essen.

Neriosenh: *Tân dveśiṅaḥ pâpinaḥ vîvaṅghanasya putraḥ prôktavân yamaçedaḥ* || *yo manuśyebhyaḥ samâsvâdayati asmâkaṃ paçûnâṃ daxiṅayâ khâdanaṃ* | *sînaḥ masâyatayâ bâǵâyamasâyatayâ.*

Die Huzw. Ueb. ist wesentlich übereinstimmend, nur schiebt sie vor dveśiṅah sidaan ein, übersetzt çravî mit çrut und läfst

paçûnâm aus. Das Textwort bagâ wird von beiden Uebersetzungen mit: „in der Gröſse der Brust, in der Gröſse des Arms" gegeben, was ein bestimmtes Maſs des Opferfleisches ist; vergl. Sp. zu Nerios. Y. XXIX, 7 (solche vergleichende Opfermaſse kommen auch im Afrigan Gahanbar vor). Neriosenh bezieht ahmâkéñg des Textes auf die Thiere, nicht auf maśyéñg.

Wir haben also hier die Tradition: Yima, Vivañghana's Sohn, habe den Menschen das Essen des Fleisches in Stücken (beim Opfer) wie es scheint gelehrt.

Neriosenh zu Yaçn. IX, 4 bemerkt: Haoma sei durch sich selbst unsterblich, nicht so wie die, welche das Fleisch des Yima gegessen; wodurch uns die weitere Notiz gegeben wird, daſs die Unsterblichkeit der Menschen zu Yima's Zeit durch die Fleischspeise bewirkt wurde, die er ihnen reichte.

Es ist wohl von selbst einleuchtend, daſs hiermit die Sad-Der P. XCIV erzählte Geschichte im Zusammenhange steht, wo Yima, ohne es zu wissen, einen unersättlichen Daêva mit Fleisch speist, dann aber die Gahanbar-Opfer einsetzt. Vergl. Spiegel Avesta Einl. II, p. 82. Auch gehört hierher, daſs nach Firdusi zu Yima's Zeit die Menschen noch kein Fleisch aſsen. Yima ist also hier dem Noah parallel, der von allen Thieren Opfer darbringt, und Gen. IX, 3 die Vollmacht erhält, von allem, was sich bewegt und lebt, zu essen.

Wie verlor nun Yima für sich und die Menschen diesen glückseligen Zustand? Das schildert uns Zam. Y. 33. Nachdem die schon angeführte Beschreibung des Glücks unter Yima's Herrschaft vorausgegangen, heiſst es, daſs dieses stattfand: vor der Lüge, vor dem, als er die lügenhafte Rede, die unwahre, zum Sammelorte brachte. 34. Hierauf als er diese Lügenrede, die unwahrhafte zum Sammelorte bringt, da ging sichtbar Glanz von ihm weg, in der Gestalt eines Vogels, der Glanz zumeist unsichtbar als unsichtbare Gnade ausgezeichnet. Yima, der glänzende, mit guten Heerden versehene etc. Oder: Als die Gnade an ihm, Yima, dem etc., unsichtbar geworden, da fiel Yima vor und er fiel erschreckt zu Boden. 35. Die erste Gnade: Es entfernte sich die Gnade von Yima, dem Glänzenden; es ging die Gnade von Yima, des Vîvañhaō Sohn, in der Gestalt des Vogels Vâraghna. Diese Gnade ergriff Mithra, der weitflurige, der ohrenhörende, tausendkräftige (Mithra, aller

Länder Landesherrn, opfern wir), den geschaffen hat Ahura-Mazda, den gnadenvollsten der geistigen Yazata's. 36. Die zweite Gnade: Es entfernte sich die Gnade von Yima, dem Glänzenden, es ging die Gnade von Yima, des Vîvañhaō Sohn, in der Gestalt des Vogels Vâraghua. Diese Gnade ergriff der Sohn des Athwianischen Hauses, des Heldenhauses Thraêtaona, welcher war der siegreichsten Menschen siegreichster aufser Zarathustra. (Folgt sodann die Beschreibung des Schlagens der Schlange Dahâka durch Thraêtaona.) 38. Die dritte Gnade: Es entfernte sich die Gnade von Yima, dem Glänzenden, es ging die Gnade von Yima, Vîvañhaōs Sohn, in der Gestalt des Vogels Vâraghna. Diese Gnade ergriff der mannherzige Kereçâçpa, welcher war der stärksten Männer stärkster aufser Zarathustra, wegen seiner männlichen Wehrhaftigkeit; da ihm folgte die männliche Wehrhaftigkeit. Der männlichen Wehrhaftigkeit opfern wir, der auf den Füssen stehenden schlaflosen, der auf dem Throne sitzenden wachsamen, welche nachfolgte dem Kereçâçpa." Es folgt sodann die Schilderung der Grofsthaten des Helden.

Als Ursache des Falls des Yima wird hier eine Lüge angegeben, die er am Sammelorte vorbrachte. Der Sammelort ist wohl jene Versammlung der Grofsen, welche Firdusi erwähnt; es kann aber auch die Brücke Cinvaț gemeint sein. Worin die Lüge bestand, sagen die Texte nicht; Firdusi und die späteren sagen, dafs Yima sich anbeten lassen wollte. Er wird durch das Gebet Zarath. aus der Hölle befreit. Anq. I, 2 p. XXVIII.

Die dreifache Gnade oder der dreifache Glanz, der von Yima weggeht, ist wohl jenen drei Feuern identisch, welche Bundehesch erwähnt. Bund. p. 40, 15. Von Anfang erschuf Ahura wie drei Glanzlichter; ihm vertraute er den Schutz und die Erhaltung der Welt. Unter der Herrschaft des Tahmuraf, als die Menschen auf dem Rücken des Stiers Çarçaok von Qaniras in die andere Kešvars übersetzten, wurde in einer Nacht mitten im Zareh der Feuerort vom Wind gelöscht (Feuerort ist, worin sich das Feuer befindet), da auf dem Rücken des Stiers wurden (die drei Lichter) an drei Orten gemacht, welche der Wind mit dem Feuer in dieses geworfen. Diese drei Feuer oder drei Glänze blieben am Feuerort auf dem Rücken des Stiers bis es Licht wurde und die Menschen wie-

der über das Meer setzten. Und Jim unter seiner Herrschaft machte alle Werke durch die Hülfe dieser drei Feuer offenbarer und das Feuer Frubn setzte er nieder auf dem, einem Berg Chvarezm's. Als Jim zerstört wurde, der Glanz Jim's von dem Glanz Dahaks, da wurde das Feuer Frpâ gerettet.

Da Yima log, so ist es von selbst verständlich, dafs sich Mithra, der Gott der Wahrheit, des erstentflohenen Glanzes bemächtigte. Die beiden folgenden werden von jenen Helden ergriffen, welche die Rächer Yima's gegen die Schlange Dahâka sind, von Thraêtaono, der sie schlägt und bindet, und von Kereçâçpa, der sie am Ende der Zeiten tödtet. Durch die Lüge verfällt aber Yima der Schlange Dahâka, dem furchtbaren Geschöpfe des Aṅra Mainyus. Ueber die Art und Weise, wie Dahâka des Yima Herr wurde, geben die Texte nichts; nur scheint dem Dahâka noch Çpityura, der Yima-Verwunder, beigesellt zu sein, aus welchem Bundehesch einen Bruder des Tahmuraf machte.

Höchst merkwürdig ist es nun, dafs die Texte Dahâka durchaus nur als das ahrimanische Ungeheuer kennen, und von der Umgestaltung desselben in einen Tazischen d. i. arabischen Tyrannen, dem Schlangen an den Schultern wachsen, die mit Menschenhirn gefüttert werden müssen, durchaus nichts wissen. Was die Zendtexte über Dahâka enthalten, mufs hier seine Stelle finden:

Die Schlange aji-dahâka kommt in folgenden Stellen vor:

Yas. IX, 8: *yô (Thraêtaonô) ǵanaṭ ajîm dahâkem thrizafanem thrikameredhem khsvas-aśîm hazaṅra-yaokhstîm aśaoǵaṅhem daêvîm druǵem aghem gaêthâwyô drvañtem yãm aśaoǵaçtemãm druǵem fraća kereñtaṭ aṅrô mainyuś avi yãm açtvaitîm gaêthãm mahrkâi aśahê gaêthanãm* „(welcher [Thraêtaono] schlug die Schlange Dahâka) mit drei Mäulern, drei Köpfen, sechs Augen, tausend Kräften, die übermächtige, teuflische Drukhs, die gegen die Lebendigen gewaltthätige, welche Aṅrô-Mainyus als die mächtigste Drukhs hervorgebracht hat gegen die bekörperte Welt, zum Tode der reinen Lebenden". Diese Stelle wiederholt sich Ab. Y. 34, wo Thraêtaonô die Anâhita anfleht: *yaṭ bavâni aiwi-vanyâo ajîm* etc. bis *gaêthanãm*, Ram. Y. 24 mit Anrufung des Windes, Ashi-Y. 34 mit Anrufung der Aśi, Zamy-Y. 37 als Epegese des Thraetaono und ebenso Bahr. Y. 40. Aufserdem fleht die Schlange selbst zu Anâhita Ab.

Y. 29: *tãm yazata ajis thrizafâo dahâko bawrôis paiti dañhaoyê çateê açpanãm arsnãm hazañrê gavãm baêvare anumayanãm 30 âat hîm ǵaidhyat avat âyaptem dazdi mê vañuhi çevistê ardvi çûra anâhitê yatha azem amasyã kerenavâni viçpâis avê karsvãn yâis hapta nôit ahmâi dathat tat avat âyaptem ardvî çûra anâhita*[1]) und zu dem Winde Ram. Y. 19, wo als der Ort der Bitte angegeben ist: *upa kôiriñtem dujitem.* Die Bitte ist dieselbe. Zamy. Y. 46 erscheint Dahâka als Helfer des Añrô-Mainyus im Kampfe gegen Ahura-Mazda. Er hat hier den Beinamen *duidaênô.* Ferner Zamy. Y. 92: *yim barat takhmô thraêtaonô yat ajis dahâkô ǵaini* und *Afrîn Zartust 3. hazañra-yaokhstyô bavâhi yatha ajôis dahâkâi agha-daêna.* Endlich wird Farg. I, 18 Thraetaonô bezeichnet als *ǵañta ajôis dahâkâi.*

(Auch der Bundehesch erwähnt den Dahâka an einigen Stellen) p. 24, 12 ist vom Berge Damavend die Rede, an welchen Dahâk gebunden ist; p. 52, 12 erbittet sich Dahâk von Çpend-rut die Hülfe der Devs von Ahriman; p. 77, 12 giebt der Bundehesch folgende Genealogie von Dahâk:

1) Von väterlicher Seite:

Çyâmak
|
Fravâk
|
Tâzi
|
Viracesni
|
Zainigâwi (Rebigavan Mojm.)
|
Khrutaçpi (Nedasp.)
|
Dahâk.

2) Von mütterlicher Seite:

Edsch (10)
Udayê (1)

[1]) [Folgende Uebersetzung dürfte der Ansicht Windischmann's ziemlich nahe kommen: Ihr opferte die Schlange Dahâka mit drei Mäulern in dem Gestrüpp von Bawri mit 100 männlichen Pferden, mit 1000 Kühen, mit 10,000 Kleinvieh. Dann flehte er sie an mit dieser Bitte: Gieb mir gute, heilsamste Ardvi-çûra Anâhita, dafs ich menschenleer mache alle diese sieben Kareschvares. Nicht gewährte ihm diese Bitte Ardvî-çûra Anâhita. Sp.]

Bayaki (2)
Tambayaki (3)
Owokhmi (4)
Paiurvaêçmi (5)
Gazwithwi (6)
Driwai (7)
Jaçkâi (8)
Ganâmainyo (9).

Geht es nun aus diesen Stellen unläugbar hervor, dafs Dahâka ein von Aṅra-Mainyus zum Verderben der Lebendigen geschaffenes Ungeheuer ist, welchem Yima, der paradiesische Herrscher, um seiner Lüge willen unterliegen mufs, so ist die Parallele mit der Lehre vom Urmenschen und seinem Fall durch die Schlange unbeweisbar. Die Urtexte berichten uns nichts Näheres über die Art, wie Yima von Dahâka überwunden wurde.

Den Augenblick des Falles des Yima bezeichnet Bundehesch p. 77, 6 an einer leider sehr schwierigen Stelle und p. 81, 7:

„Von Gem und Gemk, welche seine Schwester war, wurde ein Paar geboren und weiter wurden geboren die Mutter des Açpian und, wodurch die Familie fortgesetzt wurde. Çpitur war jener, welcher mit Dhak den Jim verdarb.“

Eine weitere auf den Fall des Jem bezügliche Sage ist die von seiner Heirath mit einer Teufelin, welche der Adams mit Lilith entspricht.

Bund. p. 56, 13. Ueber die Beschaffenheit der Affen (und) Bären wird gesagt: Jem, als der Glanz von ihm wegging, nahm aus Furcht vor den Dämonen eine Dämonin zur Frau und Gemk, die seine Schwester war, gab er einem Dämon zum Weib. Hierauf entstanden von ihnen die Affen und geschwänzten Bären und andere verderbliche Arten. Das ist, was gesagt wird: unter der Herrschaft der Schlange stieg eine junge Frau zu einem Dev und ein junger Mann zu einer Peri; hierauf wurde ihnen Berührung gemacht.

Von diesem einen jungen Erzeuger entstanden die mit schwarzer Haut. Als Feritun zu ihnen kam, da trieb er sie aus dem iranischen Land und siedelte sie an den Gränzen des Meeres an; bei dem Einbrechen der Tazier aber vermischten sie sich wieder dem iranischen Land.

Eisenmenger II, p. 412 sqq. Adam enthält sich 130 Jahre

der Erzeugung mit Eva, um nicht die Hölle zu füllen. Da kommen weibliche Teufel zu ihm und namentlich לילית und reizen ihn zum Beischlaf, aus welchem sodann שדין רוחין ולילין Teufel, Geister und Nachtgespenster entspringen. Und ebenso wird Eva von männlichen Teufeln imprägnirt (p. 414). Die Lilith ist die erste aus Erde (nicht aus der Rippe) geschaffene Frau des Adam, die sich mit ihm gestritten und von ihm entfernt hat. Sie hat Gewalt, den Kindern zu schaden. Die mit Teufeln erzeugten Kinder heifsen 2. Sam. VII, 14 נגעי בני אדם Schläge der Menschenkinder; sie entstehen aus den pollutiones nocturnae und verunreinigen ihren Vater nach seinem Tod.

Das ist auch ganz übereinstimmend mit der merkwürdigen Stelle Farg. XVIII, 30 sqq., wo 46 die nächtlichen Pollutionen auch als eine Imprägnation der Drukhs angegeben werden; cf. auch 51, wo umgekehrt dieser Same der Ârmaiti übergeben wird.

Firdusi nennt Jemshid einen Sohn des Thahmuras (1), — ihm gehorchen die Divs, die Vögel und die Peri's. Er sagt von sich: ich bin mit dem Glanze Gottes geschmückt; ich bin König und Mobed. —

Er erweicht das Eisen und macht fünfzig Jahre lang Waffen. Weitere fünfzig Jahre verwendet er auf die Erfindung der Stoffe: Linnen, Seide, Wolle, Biberfell. In weiteren fünfzig Jahren sammelt er die 4 Stände: die Amuzian, welche auf den Bergen Gott dienen; die Nisarian, die Krieger; die Nesudi, die freien Bauern; die Ahnukhuŝi, die Handelsleute. Er lehrt sie fünfzig Jahre. Dann läfst er die Div's Ziegeln bereiten und Gebäude aufführen: Bäder, Paläste. — Dann erfindet er in einem weitern Zeitraum die edeln Metalle und die Edelsteine — dann die Wohlgerüche — dann die Medicin — dann bereist er die Meere — in weiteren fünfzig Jahren.

Die Div's heben seinen goldenen mit Edelsteinen geschmückten Thron gen Himmel — Die Menschen versammeln sich um ihn am ersten Tag des Monats Fervardin und feiern ein Fest, dem sie den Namen Nauruz gaben. So verfliefsen 300 Jahre, in welchen Tod, Unglück und Leiden den Menschen unbekannt waren und die Div's gebunden. Da wird J. stolz und versagt Gott die Anbetung; er fordert sie für sich: er habe die Welt durch die Heilmittel gerettet, so dafs Tod und Krankheit nicht nahen konnten. — Da entfernt sich

die Gnade Gottes (fr. yezdân) von ihm. Die Groſsen entfernen sich von ihm und während 23 Jahren ist die Armee von ihm zerstreut. Y. bereut, aber er findet die Gnade Gottes nicht mehr.

Mardas, der Vater Zohaks, ein Araber-König, ein frommer Heerdenbesitzer. — Sein Sohn Zohak Peiverasp besitzt 10,000 Rosse. Er läſst sich von Iblis verführen, verspricht ihm endlich, ihm zu gehorchen und giebt zu, daſs Iblis ſeinen Vater durch eine Fallgrube im Garten mordet. Iblis zeigt sich ihm sofort in der Gestalt eines jungen Koches: Die Nahrungsmittel waren damals noch einfach; man aſs noch kein Fleisch, sondern nur Vegetabilien. Ahrsiman bereitet ihm zuerst Eigelb — dann Rebhühner und Fasanen — dann Vögel und Lämmer — dann Hammel. — Iblis verlangt von dem entzückten König, als Lohn seine Schultern küssen und Augen und Gesicht darauf drücken zu dürfen. Zohak gestattet es und aus jeder seiner Schultern entspringt eine schwarze Schlange. — Vergebliche Anstrengung der Aerzte, sie zu entfernen. — Iblis, in der Gestalt eines Arztes, räth: die Schlangen mit Menschenhirn zu füttern, — er hat dabei die Absicht, die Erde zu entvölkern. Grade damals fiel Iran von Yima ab. Es entsteht Anarchie, — ein Heer geht nach Arabien und bietet Z. den Thron an; er kommt nach Iran; Y. flieht und bleibt 100 Jahre verborgen, bis er in China am Meer erscheint; Z. ergreift ihn und läſst ihn zersägen.

Zohak herrscht tausend Jahre und unter ihm alle Bosheit und Magie, — er verführt die zwei Töchter des Y., Sehrinâz und Arnewâz. Die Schlangen des Z. verzehren alle Tage 2 junge Leute.

Zwei edle Perser, Ermâil, der fromme, und Kirmâil, der vorwissende (piŝdin), berathen sich, wie dem Uebel zu steuern. Sie werden Köche des Königs und lassen immer ein Schlachtopfer leben und ersetzen es durch einen Hammel, — so retten sie monatlich 30 junge Leute und nachdem sie zweihundert gesammelt haben, schicken sie dieselben mit einigen Ziegen und Hämmeln in die Wüste. — Davon sind die Curden entsprossen, Zeltbewohner ohne Gottesfurcht in den Bergen. — 40 Jahre vor seinem Tod hat er eine Vision von Feridun. Arnewâz räth ihm, die Mobeds zu berufen, zur Deutung und Abhülfe. Die Mobeds fürchten sich 3 Tage, ihm die Wahrheit

zu sagen; am 4ten droht ihnen Z. Da tritt der Mobed Zirek auf. — Er sagt ihm, dafs Feridun ihn stürzen werde; er sei noch im Mutterleib; er werde ihn mit der stierköpfigen Keule schlagen und ihn binden. Sein Vater werde durch Zohak sterben, — er wird eine Kuh finden, die ihn nährt, — auch sie wird von Z. getödtet. Aus Rache wird Fer. die Keule ergreifen. — Z. läfst Fer. überall suchen. Fer. ward geboren, der *fer* (Glanz) des Y. kommt über ihn. — Es erscheint die Kuh Purmaieh [1]), die wunderbarste der Welt. Abtin, Fer. Vater, wird von Z. gefangen und getödtet. Firanak seine Mutter flieht; sie vertraut ihren Sohn dem Wächter der Kuh P. — er nährt das Kind drei Jahre von deren Milch. Endlich kommt Firanak, nimmt das Kind nach Hindustan, nach dem Alburz; dort übergiebt sie den Knaben einem h. Einsiedler, wahrscheinlich Haoma. — Inzwischen findet Z. den Park, wo Purmajeh weidet, und tödtet die Kuh. Feridun steigt, 16 Jahre alt, vom Berge herab und kommt zu seiner Mutter, erfragt den Namen seines Vaters Abtin, der von Thahmuras, dem Helden, abstammt. Firanak erzählt ihm Alles; er beschliefst die Rache [2]).

Kaweh, der Schmied, tritt gegen Z. auf, der ihm 16 Söhne geschlachtet und den 17ten auch nehmen will. Z. wird durch seine Vorwürfe erschreckt und läfst ihm den Sohn, will aber, dafs er eine von den Grofsen bereits unterzeichnete Declaration seiner Gerechtigkeit unterschreibe.

Kaweh thut es nicht, zerreifst die Erklärung. — Z. ist so erschreckt, dafs er nichts gegen K. thun kann. K. steckt seinen Schmiedtisch auf eine Lanze und erhebt ihn als Wahrzeichen des Abfalls zu Feridun. Er und seine Anhänger ziehen zu Feridun, der die Fahne des Kaweh schmückt und zur Reichsstandarte erhebt.

Fer. hat zwei Brüder, Kejanush und Purmajeh, — er beräth sich mit ihnen und läfst sich von den Schmieden eine Keule mit Stierkopf fertigen. Am Tag Chordad bricht Fer. mit seinen Brüdern auf. Ein Engel unterrichtet ihn in der Magie. Seine Brüder wollen ihn im Schlaf tödten, allein er hält den Stein,

[1]) Vergl. Rückert Z. d. D. M. G. VIII, p. 271. Birmajeh.

[2]) Modjmil p. 286: *Quelques uns disent que le déluge a eu lieu de son temps (Feridoun) en Syrie, mais ce n'est pas vrai, car le déluge s'est étendu sur toute la terre et c'est Abraham, qui vécut du temps de Feridoun et non pas Noë.*

Sehr bemerkbar ist in Farv. Y. 131 die Anrufung des Feridun gegen Ueberschwemmungen.

den sie auf ihn rollen, auf — und zieht weiter nach dem Arwend und dann nach Bagdad. — Er kommt zum Palast Zohak's, — findet die Töchter Y., die er reinigt. — Sie sagen ihm, daſs Z. nach Hindustan gegangen sei, um dort Magie zu treiben.

Kenderw, Statthalter Z., — er unterwirft sich Feridun und bereitet ein Fest, — dann flieht er zu Z. und erzählt ihm, was geschehn. Z. kehrt zurück und greift seinen Palast an; allein Alles kehrt sich gegen ihn. Zohak schleicht sich in den Palast mit einer Strickleiter von 60 Ellen. Feridun schlägt ihn mit der Keule; aber Serosch erscheint und sagt: er solle ihn nicht tödten, sondern an einen Felsen fesseln. — Fer. führt ihn nach Schirkhan — und dann auf Befehl des Serosch nach dem Berg Demavend. — Seine Fesselung, ähnlich der des Prometheus. — Feridun herrscht 500 Jahre.

Was Modjmil (J. A. XI, p. 154 sqq. und p. 279) über Yima berichtet, ist Folgendes:

Djem sei wegen seiner Güte und seines Glanzes Djemschid genannt worden; denn schid heiſse glänzend, wie man die Sonne Khour Khourschid nenne: die glänzende Sonne. Firdusi macht ihn zum Sohn des Thahmuras; genauer aber sei es, ihn seinen Bruder zu nennen. Er habe von Peritchehreh, der Tochter des Königs von Zabulistan, einen Sohn, Namens Tur, und von Mahenk, Tochter des Königs von Madjin, zwei andere, Namens Betual und Humayun; der Sohn des letzteren sei Abtin, der Vater Feriduns. Nach einer andern Ueberlieferung hätten diese Söhne Fanek und Nunak geheiſsen. An Tur knüpft sich nun die untenstehende Genealogie [1]). Djem-

[1]) Djem von Peritchehreh.
|
Tour.
|
Schidaçp.
|
Turek.
|
Schem oder Sehem.
|
Asreth.
|
Gerschasp von Tochter des Königs von Rum.
|
Neriman.
|

schid habe auch noch andere Kinder gehabt, man habe aber keine Tradition darüber. — An der zweiten Stelle wird gesagt: Djemschid's Reich habe 716 Jahre gedauert. Es fänden sich in der Welt viele Spuren seiner Unternehmungen und Entdeckungen, und seiner Versuche in der Welt Sitte und Kunst einzuführen. Gegen das Ende seines Lebens wurde er gottlos und empörte sich gegen Gott; im Unglück aber bereute er und bekehrte sich. Als Zohak, der Araber, erschien, floh D. und irrte zehn Jahre umher; dann blieb er zwanzig Jahre in Zabulistan, wo er einen Sohn (Tur) mit der Tochter des Königs erzeugte. Entdeckt floh er nach Indien in die Gegend von Laheth, wo er hundert Jahre herrschte und Kinder erzeugte. Der Maharadja von Indien bekriegt ihn auf Zohak's Befehl; er wurde endlich gefangen genommen und vor Zohak gebracht und mit einem Fischgrath durchsägt und dann verbrannt. Er hat unzählige Gebäude errichtet. — Die Stadt Ktesiphon, die zu Madain gehört, ist eines davon; er hat auch eine Brücke über den Tigris gebaut, die Alexander der Grofse zerstören liefs.

Hamzah II, p. 21 erklärt den Namen ebenso und sagt Djemschid sei so genannt worden, weil schid (Licht) aus ihm gestrahlt sei. Er nennt ihn Sohn Pinvengchan's, des Sohnes Ahuncahd, des Sohnes Airucahd, des Sohnes Uschhendj, des Pischdadiers. Als Bauwerke D. nennt er dieselben. p. 17 heifst es: D., Bruder des Thahmuraph, Sohn des Veivendjchan, habe 616 Jahre geherrscht und habe dann, von Zohak vertrieben, hundert Jahre in der Verborgenheit gelebt (vergl. auch p. 9).

Die Genealogie Rustem's in Modjmil ist ein Versuch, das Haus der Same, aus welchem Kereçâçpa stammt, mit dem Yima zu verbinden.

Sam von Nefithi Mahouradji, Tochter des Königs von Misr.

Zweite Frau Zewareh des Zal, von Rudabeh.

Firhad und Techwareh. | Tante des Kei Kobad von Rustem.

Faramurz und 2 Töchter, Banouguschasp und Zerbanu.

Aderberzin.

Von Zohak Peiverasp [1]) weifs Modjm. (p. 156) zu erzählen, er habe Peiverasp geheifsen, weil er sich immer auf zehntausend arabischen Camelen Gold und Silber vortragen liefs. Er habe eigentlich Kaïs Lahub oder Zohak oder Himyari geheifsen. Die Perser haben ihm den Namen Deh ak (zehn Uebel) gegeben, weil er in der Welt zehn Uebel eingeführt habe; z. B. Folter, Hängen. Im Arabischen schreibe man den Namen Dechak: Lacher. Man nenne ihn auch Azdehak, wegen einer Krankheit an seinen Schultern, wo Schlangen gewachsen seien, welche die Menschen verzehrt hätten. Djerir al Thabari sage, dafs Peiverasp und Zohak zwei verschiedene Menschen seien; dafs Gott Noa zu Zohak geschickt habe und dafs letzterer sich einige Jahre nach der Sündfluth der Herrschaft bemächtigt habe.

p. 281. Z. hat 1000 Jahre oder 999 Jahre 11 Monate und 28½ Tag geherrscht. Er habe den Enkel Dschemschid's Gerschasp gesendet, um einen Drachen zu tödten (die bekannte Geschichte der Zendtexte); dann zum Maharadja von Indien, um ihm zu helfen. Dann habe Zohak seinen Bruder Kusch an's Ende des Morgenlandes geschickt, um die Kinder Dschemschid's zu suchen.

Dann habe Zohak seine Schultern-Krankheit (mar) bekommen; die Schlangen seien mit Menschenhirn genährt worden, wodurch die Welt entvölkert worden sei. Dann sei Gerschasp nach dem Westen geschickt worden, um drei Könige dieses

[1]) Genealogie des Zohak nach Modjmil:

Kaiumors.
|
Meschi.
|
Siamek.
|
Ferwal.
|
Tadj.
|
Beïadsereh (Hamzah: Madeh Sareh.
|
Rebigaven. H. Ricaven.
|
Nedasp (Arvendaçp, ebenso H.), Minister des Thahmuras, welcher Feste und Gottesverehrung einführt.
|
Zohak.

Tadj sei Stammvater der Araber und habe sich in Babel niedergelassen; einer seiner Söhne habe die Tochter Feriduns geheirathet und sich in Kabul niedergelassen. Der Grofsvater Rustem's von mütterlicher Seite ist sein Sohn.

Landes zu unterwerfen. G. habe einige getödtet und den Menheras gefangen gebracht. Zohak habe darauf die Tochter des Maharadja heirathen wollen; allein sie sei auf dem Meere verschwunden, — er habe dann Gerschasp abgeordnet, mit dem Auftrag, Zengistan zu verwüsten und seine Könige gefangen zu nehmen. Dann habe er Garschasp nach den Inseln der Djine gesandt, wo sich eine Spur der Tochter des Maharadja gefunden; dann nach Semendun im Westen, um ihm die Tochter des Khengasp zu holen, die er auch nach Ueberwindung der ihm nachstellenden Könige des Occidents glücklich zu Zohak gebracht habe.

Gerschasp sei auch auf seinen Befehl den Arabern in einem Krieg in Roum gegen Asthames beigestanden. Nach 700 Jahren der Herrschaft Z. seien Armail und Kirmaïl in seinen Dienst getreten und hätten jeden Tag einen der beiden Menschen gerettet, — sie hätten sie dann in die Wüste geschickt und davon seien die Kurden entsprungen. Zohak sei auf Iblis Befehl und magischer Weise allein zur Insel Bermumieh gegangen, um die Töchter des Raghib und Rhalib, die Anhänger der Religion des Propheten Salih, zu suchen. Allein dort sei er gefangen worden, weil seine Zaubereien nichts gegen den Namen Gottes vermocht hätten. Endlich habe ihn Gerschasp mit Schätzen ausgelöst. Zuletzt aber habe Gott Feridun erweckt, der Zohak gefangen und 40 Jahre an ein Camel gebunden in der Welt herumgeführt habe. Dann habe er ihn an einer Höhle des Berges Demavend gefesselt, wo er noch sei und Zauberer unterrichte. Seine Residenz sei zuerst Babel gewesen, wo er einen Palast Kelenk Dis oder Dishet gehabt habe. Dann habe er in Ilia in einem Palast Diz houkht gewohnt, welches nach Firdusi Jerusalem sei. Dasselbe giebt Hamzah mit vielen Auslassungen p. 22. Auch er giebt Z. tausend Jahre.

Der König Zohak mit seinen zwei Schlangen auf den Schultern hat noch genug Züge des alten Drachen: letzterer hat drei Mäuler, drei Köpfe, sechs Augen, — die hat der König auch; seine eigenen nämlich und die der zwei Schlangen. Letztere werden mit Menschen gefüttert, wodurch die Welt entvölkert wird, ja, bei Firdusi hat Iblis bei seinem Rath, die durch seinen Kuſs entstandenen Schlangen mit Menschenhirn zu füttern, die Absicht, die Welt menschenleer zu machen. Das ist buchstäblich, was die Texte sagen: Aṅro mainyus habe diesen

Drachen hervorgebracht gegen die bekörperte Welt zum Tode der reinen Lebendigen, und Ab. Y. 29 bittet der Drache die Ardvî-Çûra, sie möge ihm verleihen: menschenleer zu machen die sieben Karšvare's.

Als Residenz Zohak's wird Keleng Diś angegeben oder Dishêt. Ram. Y. 19 heifst der Ort, von wo aus Dahâka den Wind anruft: koiriñten dujitem. Auch Babel scheint mir nur eine Entstellung von Bawri.

Kereçâçpa. Die Abentheuer, welche Gerschasp oder vielmehr Kereçâçpa nach den absurden Fabeleien der Späteren auf Befehl Zohak's vollbringt (wie hätte dieser Held, der am Ende der Welt die Schlange tödtet, ihm dienen können?), sind trotz aller Entstellung dennoch nicht ohne Anhalt in den Zendtexten.

Zuerst wird Gerschasp gesendet, um einen Drachen zu tödten. Das ist die schöne Sage der Zendtexte von der Schlange Çrvara, der pferdefressenden, menschenfressenden, giftigen, grünen, auf welcher Kereçâçpa den Kochkessel heitzt. Dann überwindet er drei Könige des Westens: es könnten die drei Zam. Y. 41 aufgezählten sein.

Die Sendung nach Zengestân erinnert an die Tödtung des Çnâvidhaka, der Açeñgo-gâus genannt wird.

Aus dem Gandarewa ist bei Firdusi der Minister des Zohak geworden, der vor Feridun flüchtet.

Die Tochter des Maharadja von Indien, die er auf den Inseln der Dschinnen sucht, ist vielleicht die Pairika Khnąthaiti.

Die Grundstelle ist Yaçn. IX, 9, vom Ursprung des Kereçâçpa: „Wer ist der dritte Mensch, o Haoma, der in der bekörperten Welt Dich geträufelt hat; welche Reinheit wurde ihm gethan, welche Gabe wurde ihm zu Theil?“. Hierauf erwiederte jener mir, Haoma, der Reine, Krankheit entfernende: „Thrita, der heilendste der Çâma's, ist der dritte Mensch, der mich in der bekörperten Welt träufelte, diese Reinheit wurde ihm gethan, diese Gabe wurde ihm zu Theil, dafs ihm zwei Söhne geboren wurden: Urwâkhšaya und Kereçâçpa; der eine Lehrer, Gesetzlenker, der andere aber herrlicher Gestalt, Jüngling, Jäger und Keulenträger. Der getödtet hat die Schlange Çrvara, die pferdefressende, menschenfressende, giftige, grüne. Auf welcher Gift wuchs, einen Daumen hoch, grünes. Auf ihm kochte Kereçâçpa den eisernen Kessel um die Mittagszeit, und

es erhitzte sich jene Schlange und schwitzte. Unter dem Eisen sprang sie hervor und spritzte das kochende Wasser aus; erschreckt sprang weg der Mannbeherzte Kereçâçpa.“ Hier ist K. 1) dem Yima nachgesetzt und auch dem Thraêtaona der Zeit nach; 2) ist ein Theil jener Genealogie [1]) erhalten, welche Modjmil J. A. 1841, T. XI, p. 155 bietet. Das Epitheton naremanaō ist der Name seines Sohnes Neriman geworden.

Die Stelle wiederholt sich zum Zam. Y. 38 jedoch mit bemerkbaren Zusätzen. Dort wird erzählt, wie der dritte von Yima in Vogelgestalt entflohene Glanz von Kereçâçpa ergriffen worden sei, welcher war der kräftigen Männer kräftigster aufser Zarathustra, wegen männlicher Bedeckung (Tapferkeit); ihm folgte die kräftige Männer-Tapferkeit (lafst uns die Männer-Tapferkeit verehren, die auf den Füfsen stehende, schlaflose, auf dem Thron sitzende, wachende), welche folgte dem Kereçâçpa, der getödtet hat etc. (etc., wie oben, bis: der mannbeherzte Kereçâçpa). Dann kommt aber eine weitere Schilderung der Grofsthaten des K. (Minokhard, Spiegel P. Gr. p. 169): „41. Der getödtet hat den goldfersigen Gandarewa, der herbeiflog mit geöffnetem Maul tödtenwollend die bekörperten Le-

[1]) Djem et Peritschehreh, fille du roi de Zabulistan.
|
Tour.
|
Schidasp.
|
Thourek.
|
Schem (Çam). } cf. Doup Nereng II, p. 52, wo zwischen Asreth und
| } Sém noch Atret eingeschoben ist.
Asreth (Thrita). }
|
Guerschasp et fille du roi de Roum.
|
Neriman.
|
Sam et Nefithi Mahouradj, fille du roi de Misr.
|
Zal et Rudabeh, fille du roi de Kaboul ou d'une autre femme.
|
Rustem.
|
Zewareh.
|
Ferhad.
|
Teschwareh.

bendigen (Welt), des Reinen; der tödtete die Söhne der Weiten und die neun Söhne des Nivika und die Söhne des Dâstayâni; der tödtete den Goldzopf Hitâçpa und Vareśu Dânayana und Pitaona, den Erzzauberer; der tödtete den Arezô-śamanem, den Männertapferkeitvollen, den starken lebendigen, laufenden wachen — —, der tödtete den Çnâvidhaka, den klauenschlagenden; der dachte so: ich bin unmündig und nicht mündig; wenn ich mündig sein werde, dann will ich die Erde zum Rad machen und den Himmel zum Wagen; herab will ich führen den heiligen Geist vom glänzenden Garônmâna, herauffliegen will ich machen den bösen Geist aus der finstern Hölle, sie sollen mir den Wagen ziehen, der heilige Geist und der Böse; wenn mich nicht tödten wird der mannherzige Kereçâçpa. Ihn tödtete der mannherzige Kereçâçpa." Die hier genannten Abentheuer sind in den andern Zendtexten nicht erwähnt; nur das von Gandarewa findet sich Ab. Y. 37—38: Kereçâçpa fleht am Ufer des See's Piçano (Anquetil findet darin den Peschang) die Anâhita an: gieb mir gute heilsamste Ardvî-Çûra-Anâhita, daſs ich werde Sieger des Gandarewa, des gelbfersigen; es erschrecken die Gränzen des See's Vourukascha (pathanayaô erinnert an die Söhne der Pathana Zam. Y. 41), hinschiffen möge ich an den starken Ort der gewaltigen, bepfadeten, runden, weit hin führenden.

Eine Ergänzung für Sam's Leben bildet Ram. Y. 27. K. opfert dort am verborgenen Abzugscanal der Ranha dem Yazata und begehrt von ihm: „gieb mir, o obenwirkender (herrlich gestalteter) Wind, daſs ich als Rächer niedergehe meines Bruders Urvâkhśaya, daſs ich den Hitâçpa tödte beim Fahren auf dem Wagen." Offenbar ist hier Hitâçpa als Tödter des Bruders bezeichnet.

Farv. Y. 136 erwähnt den Kereçâçpa und erwähnt eine Reihe von Uebeln, gegen die er angerufen wird, und 64 werden die Fravaschis erwähnt, die seinen Leib beschützen. An dieser Stelle wird er Çâmahê Kereçâçpahê genannt. Von Sam handelt Bund. p. 69, l. 10—70, l. 3. Wegen des Çam wird gesagt: „daſs er unsterblich war bis dann, wo ihn wegen der Geringschätzung der Mazdayaçnischen Lehre ein Turanier, den sie Nhaz nennen, als er schlief, mit einem Pfeil tödtete, dort in der Oede Peschiançai. Als ihn da jener schlechte Buśaçp überkam, da zitterte er in der Hitze und hierauf steigt er wie

ein Vogel in den Vahist. Zu jener Zeit, wenn Az dahâk frei wird, dann steht er auf und tödtet den Mann. Zehntausend Fravars, die Reinen, bewachen ihn. cf. Spiegel, Avesta I. Einleitung p. 34: Dehak, den sie Bivaraçp nennen. Und auch das wird gesagt: „Feridun, als er da den Dehak überwand, konnte er ihn nicht tödten, sondern er band ihn an den Berg Demavend. Wenn er frei wird, dann steht Çam auf und schlägt ihn und tödtet ihn.“

Afrin Zart. 3, sei kräftig, kräftigst wie Kereçâçp, wohlthuend und offen, weise und (cf. Westerg. Ind. Studien III, p. 425) verständig wie Urvâkhŝaya.

Farg. I, 10 wird nach Vaêkeretem die Pairika Khnāthaiti gesetzt, welche nachfolgte dem Kereçâcpa. Er wird von der Trad. Fürst von Kabulistan und Zabulistan genannt. Er ist in der Hölle, weil er das Feuer geschlagen hat.

Ueber den Vater des Thrita vergl. Farg. XX, wo er als der älteste Arzt dargestellt ist.

Schah-N. Ferid. 639 (I, p. 169 ed. Mohl) erscheint unter den Kriegern, die dem Feridun beistehen, Guerschasp portant haute la tête et frappant vite de l'épée, Sam le fils de Neriman. — ib. 721: Sam, le fils de Neriman, et Guerschasp, le fils de Djemschid; ib. 771: Guerschasp le victorieux, le trésorier du roi; ib. 820 erscheinen wieder Guerschasp und Sam neben einander.

Modjmil, Journ. As. 1841 T. XI, p. 281: Lorsque Zohak expulsa Djemschid, ce dernier avait pour petit-fils le jeune Guerschasp, qui était gouverneur du Zaboulistan. Zohak l'envoya tuer un dragon dans l'espoir, que le jeune homme lui même succomberait; mais il en revint et Zohak l'envoya alors dans l'Inde pour aider le Maharadja et il y resta quelques années jusqu'à ce qu'il se fut emparé de l'ennemi du Maharadja.

p. 282: Zohak envoya ensuite Guerschasp dans l'Occident pour lui soumettre tous les rois de ces pays. Guerschasp en tua quelques uns et amena Menheras prisonnier à la cour. Plus tard Zohak demanda en mariage la fille du Maharadja — on la lui envoya; mais elle disparut sur mer pendant la traversée. Il expédia alors Guerschasp [1]) avec l'ordre de dévaster tout le pays

[1]) Je suppose, que c'est la guerre qui est appellée dans le Guerschasp nameh (p. 351 et suiv.) la guerre contre Afriki.

de Zenguestan et d'en amener tous les rois prisonniers à sa cour. On trouva (plus tard) des traces de la famille du Maharadja dans l'île de Djinnes et il y envoya de nouveau Guerschasp pour aller la chercher. Quelque temps plus tard il fit partir Guerschasp pour Semendan dans le pays de l'Occident pour lui amener la fille de Khengasp. Tous les rois de l'Occident y étaient rassemblés sous les ordres de Khengasp et lorsque Guerschasp revint avec la jeune fille, ils lui coupèrent le chemin; il s'en suivit un nombre de grandes batailles, mais Guerschasp revint vainqueur auprès de Zohak. On fit ensuite la guerre dans le pays de Roum contre Asthames. Les Arabes demandèrent du secours à Zohak; il leur envoyait une armée sous le commandement de Guerschasp qui dévasta le pays (de Roum) et obtint ce qu'il voulut. Später löst er den Zohak aus.

Modjm. p. 284: Feridoun — aussitôt qu'il eut vaincu Zohak, il envoya Guerschasp et Neriman dans le Turkestan et Kasveh d'Ispahan à Roum pour qu'ils fissent reconnaître son gouvernement dans ces pays. Après cela Guerschasp alla dans les pays d'occident à Thantscheh et mourut à son retour.

Minotchehr. Was uns die Urtexte über Minotchehr bieten, ist so wenig, daſs die ganze Sage der Späteren als unbezeugt erscheinen könnte. Aber es scheint nur so: die zwei Worte manus-cithrahê airyavahê (Farv. Y. 131) sind von groſsem Werth. Sie geben uns erstens die ächte Form des Namens dieses Pischdadiers; sodann beurkundet airyavahê, welches ein Patronymicum von Airya ist, die Abstammung von Ireds, der, wie wir oben sahen, Airya ist. Die Anrufung des Genius des Manuscithra zwischen dem des Thraêtaona und des Kavi Kavâta giebt ihm auch eine der Chronologie der Späteren entsprechende Stellung in der Stammtafel. Auffallend aber ist es, daſs zwischen Thraêtaona und Manuscithra drei Glieder eingeschoben sind: Aoŝnara, der langlebende, Uzava, des Tumâçpa Sohn, und Agraêratha, der Narava. Uzava, der Zub Tuhmâçpân des Bundehesch (p. 81, 13), nimmt in letzterem die Zeit zwischen Manucihr (respect. dem Interregnum des Fraçic) und Kikobâd ein, mit einer Regierungszeit von fünf Jahren, und Modjmil (Journ. As. 1841 XI, p. 158) nennt Zab einen Sohn des Thahmasp, welcher letzterer ein Sohn des M. gewesen. Ein anderer Sohn des M. ist nach dieser Quelle und Bundehesch: Newder (B. Nodara). Es wäre also im Farv. Y. der Enkel dem Groſs-

vater vorgestellt. Agraêratha ist, wie anderswo nachgewiesen, der Bruder des Franraçyana und des Garçevaz, der Oheim des Çyâvârśân; es leuchtet nicht ein, warum er hier eingeschoben ist, doch fällt seine Geschichte allerdings in die Zeit des Reiches des M. Wer Aośnara ist, wage ich nicht zu bestimmen; vielleicht Manoshvarnar, der Vater des Manuscihr (Bund. p. 78, 15), so daſs statt Aośnarahe: Manusnarahê zu lesen wäre. Uebrigens kommt Aośn. noch Afrin Zart. 2 vor.

3. Zarathustra.

1) Name Zarathustra's.

Bevor wir nun zur Vergleichung der uns von den Griechen überlieferten Form des Namens schreiten, müssen wir letztere in ihren Variationen betrachten. Die älteren Schriftsteller bis zur christlichen Aera bedienen sich der Form *Ζωροάστρης* (*Ζωρόαστρος*). Bei den Späteren aber erscheint daneben *Ζαράδης* (Theod. IV, p. 935 und Theodor von Mopsuestia bei Photius Bibl. p. 63, 38) und in den Anathematismen bei Cotelier (ad Recogn. Clem. IV, 27 und bei Tollius Insign. itin. Ital. p. 134). Agathias p. 117, 6 Nieb. sagt: *Ζωρόαστρος ἤτοι Ζαράδης (διττὴ γὰρ ἐπ αὐτῷ ἡ ἐπωνυμία)* *Ζοράδης* bei Victor Afr. adv. Manich. *Ζαράτας ὁ Πυθαγόρου διδάσκαλος* (Plutarch hat ganz gewiſs damit den Zoroaster nicht gemeint, ebensowenig Jamblichus) bei Plutarch, Moral. p. 1012 E. und bei Orig. I, p. 881. *Ζάρατος* bei Clem. Alex. I, p. 357 und Porphyr. V. Pyth. p. 24. Kiessl. *Ζάρας* bei Cyrill. a. Jul. *Ζάρης* bei Suidas s. v. *Πυθαγόρας*. Suid. s. v. *Πυθ. — οὗτος ἤκουσε — Ζάρητος τοῦ Μάγου. Ζωραμάσδρης Χαλδαῖος σοφός* bei Suid. s. v. ist entweder ein anderer oder der Name ist eine Vermischung von *Ζωροάστρης* und *Ὠρομάσδης*. Es ist keinem Zweifel unterworfen, daſs einige dieser Schriftsteller wirklich den Urheber des Magismus mit dem Namen Zarades oder Zaratus bezeichnen wollten;

allein diese Bezeichnung beruht, wie wir später sehen werden, auf Verwechslung mit einer ganz andern Person, nämlich mit dem Assyrier Zaratus, dem angeblichen Lehrer des Pythagoras, die übrigen angeführten Zeugen haben bei Zaratus oder Zaras gewiſs nicht an Zoroaster gedacht.

Sehr interessant ist die Form, welche Diodor von Sicilien (I, 94) giebt: *παρὰ μὲν γὰρ Ἀριανοῖς Ζαθραύστην* (er scheint durch Transposition des *ϑ* aus ursprünglich *Ζαραθύστης* entstanden. Diesmal hat Ctesias eine ursprünglichere Form) *ἱστοροῦσι τὸν ἀγαθὸν δαίμονα προςποιήσασθαι τοὺς νόμους αὐτῷ διδόναι*, womit unstreitig Zoroaster gemeint ist. Dagegen heiſst der baktrische König, den Semiramis überwand, und den andere Zoroaster nennen, bei Diodor *Ὀξυάρτης*. Ich vermuthe, daſs *Ζαθραύστης*, wie *Ὀξυάρτης* aus Ctesias flieſst.

Woher kommt es nun, daſs die Griechen für Zarathustra, was sie so leicht durch *Ζαραθύστρης* hätten ausdrücken können, eine so abweichende Form gebrauchen. Vermuthlich, weil sie den Namen nicht unmittelbar, sondern mittelbar durch die Perser oder Babylonier empfingen. So nennen sie den Gott *Ὡρομάζης* oder *Ὡρομάσδης*, was zu der Form der Keilinschriften stimmt, welche den Hauchlaut zwischen a und u in Ahura-mazda weglassen. Wie nun, wenn th in die Aspiration abgeschwächt und diese im Dialekt der Keilinschriften weggelassen und sonach der Name Zaraustra und aus diesem statt *Ζαρώστρης*: *Ζωροάστρης* geworden wäre?

Die neueren iranischen Sprachen sind für die Form und Erklärung des Namens von keinem Behelf. Das Huzvaresch hat die Varianten Zartust und Zartuhast, z. B. Yaçn. III, 6 (so glaube ich lesen zu sollen, nicht Zartahust, wie Spiegel, Einleitung II, p. 469). Im Parsi heiſst der Prophet Zarathust (Minokh. in Parsi Gramm. p. 131, 17). Das Neupersische hat die Formen Zârtušt, Zârdušt, Zârtuhašt, Zârduhašt, Zârhušt, Zarâtušt, Zarâdušt, Zarâduhast, Zartušt, Zardušt, Zarduhašt, Zarahtušt, Zarahdušt, ja Zârdišt oder Zardišt.

Die hier öfters eingeschobene Aspirata scheint mir nur einen Ersatz für das th bilden zu sollen.

Schon Burnouf deutete auf die Möglichkeit hin, daſs im zweiten Theil des Namens Zarathustra das Wort ustra Kamel enthalten sei. Dafür scheint vor Allen zu sprechen, daſs Eigennamen, welche sich auf Besitz von Thieren beziehen, in den

Zendtexten häufig sind; so besonders die Zusammensetzungen mit açpa (Pferd), Pourus-açpa der Vater des Propheten, Aurvaṭaçpa (Lohrasb), Vîstâçpa, Hitâçpa (Zam. Y.), Haredhaçpa (Farv. Y. 117) u. s. w.; die mit ukhšan Stier, Çrîraokhšna, Kereçaokhšno (Farv. Y. 101), und die hier in Frage stehende mit ustra (Kameel), Frašaostra (Farv. Y. 103 et alib.), Fraoraostra (Farv. Y. 122, wo jedoch mehrere hss. ç statt s bieten), Vôhu-ustra, Aravaostra F. Y. 124. Es ist zu bemerken, daſs während Pourusaçpa zwischen die beiden Vocale u und a ein euphonisches s eingeschoben ist und in vôhu-ustra der gleiche Vocal unverschmolzen bleibt, bei der Berührung von a und u die Fusion zum Diphthong eintritt.

Allein gegen diese Vermuthung ist ein sehr erhebliches Bedenken, daſs die Erklärung von Zarath sehr schwierig wird. Ein Adjectivum: gelb oder gülden kann es nicht wohl sein: das lautet zairita oder zairina, Farg. XI, 9, oder etwa zairi. Die Auffassung als Participium nach der Analogie von Haêcaṭ açpa, Aurvaṭ-açpa ist unthunlich, weil ṭ sich dann in th verwandelt haben müſste. Denn so gewiſs es ist, daſs folgendes u das t in derselben Sylbe in th verwandelt, so geht diese Wirkung doch nicht in ein vorhergehendes Wort zurück.

Auch ist der Sinn von Zaraṭ oder Zarath dann nicht klar, weil kein analoges Verbum vorhanden ist [1]).

Oder wäre das th, welches in den iranischen Sprachen ohnehin eine Neigung zu den Sibilanten hat, wie jenes euphonische s in Pouru-s-açpa zu fassen? allein th entspricht, nach meiner Beobachtung, nur dem ç.

So scheint es also, daſs wir zur Theilung Zara-thustra zurückkehren müssen; das erste Wort zara, welches Burnouf (p. 12) mit gelb, Lassen und ich mit Gold erklärt haben — kommt in dieser Bedeutung einzeln nicht vor. Gold heiſst zaranem oder zaranim (Ashi Y. 14) und davon zaranaênis oder zaranaêna golden. Für gelb oder golden findet sich in Compositis zairi, wie zairi-gaona, zairi-gaoša — zairi-pâšna, aber nicht zara — doch ist es allerdings möglich, daſs letzteres denselben Sinn hat; bewiesen ist es nicht. Thustrô haben Lassen und ich mit Sskr. tvašṭâr verglichen, von tvaš oder tviš

[1]) Farv. Y. 30 anâzareta-âzârayêiñti, wo es den Sinn von angreifen, verletzen haben muſs; zazarâno Yaçn. IX, 30.

glänzen. Der Name des Sternes Tistrya hat damit gewifs nichts zu thun. Aber ebenso schwer ist es, den Begriff Stern im Allgemeinen damit zu verbinden. Denn Skr. tvaštṛ heifst: Bildner, Werkmeister, und nicht: leuchten, und die Wurzel tviš, die damit nichts zu thun hat, ist überdiefs im Zend. thwaêša vorhanden, jedoch im Sinn von Ungestüm, Bestürzung (Yaçn. LVI, 7, 9; Gosh. Y. 4; Ashi Y. 25; Farv. Y. 20), wie auch im Sskr. Es giebt freilich auch ein Zend. thwâša Himmel (Farg. XIX, 44, III, 149; Mih. Y. 52, 66; Farv. Y. 39; Ny. I, 8) — aber kein thustra Stern, welches davon hergeleitet wäre.

Sonach ist die Erklärung Goldstern höchst problematisch.

2) Geburtsort Zarathustra's.

Ueber den Geburtsort Zarathustra's giebt uns Bundehesch folgende Notizen: 1) Nach der Genealogie des Gesetzgebers heifst es p. 79, 9: „Von Porusaçp wurde Zartust bei Dargâ hidainis [1]) erzeugt.“ Und in der Aufzählung der Flüsse kommt der Flufs Dâraǵa, ebenso geschrieben Bund. p. 51, 3, vor, von welchem gesagt wird (p. 53, 5): „Dâraǵa in Airanvic, wo die Wohnung des Pursaçp, des Vaters des Zartust, auf der Höhe ist.“ Derselbe Flufs erscheint unter den Meistern der Geschöpfe p. 58, 5: „Der Dâraǵa-Flufs ist unter den bârâ [2])-Flüssen Meister, und dort ist die Wohnung des Vaters des Zartust auf der Höhe. Zartust ist dort geboren.“

In Airanvic, wo nach Bund. p. 79, 11 Zarathustra das Gesetz verkündet, ist aber aufser diesem Flusse Dâraǵa auch der Flufs Dâitik oder die gute Dâitya, wie die Urtexte sie nennen. Von diesem Flusse heifst es Bund. p. 51, 19: „Der Dâitya-Flufs geht von Airanvîc aus und geht nach Gôpeçtân. Von allen Flüssen sind in ihm die meisten Khrafstra's; wie gesagt ist: der Daitya-Flufs, der voll Khrafstra's ist.“ Am Wasser Daitya kämpft Zairi-vairi (Zerir). Airanvić selber aber liegt, wie Bund. p. 70, 8 bezeugt, auf der Seite von Atropatân.

Auch in den so eben angeführten Stellen ist B. den Urtexten treu gefolgt. Der Flufs Dâraga kommt in der Form

[1]) Hidainis läfst sich von Z. hidh = Sskr. sad sîd ableiten und bedeutet den Sitz. An eine Corruptel aus hudaêna läfst sich nicht wohl denken.

[2]) Möglich, dafs damit unschiffbare, durch den Regen gebildete Bergströme gemeint sind.

Daregya Farg. XIX, 4 W. vor, wo als der Ort der Erde, auf welchem Zarathustra den Streit gegen Añro-Mainyus besteht, angegeben wird: *Daregya*[1]) *paiti zbarahi nmânahê Pourusaçpahê* am Hügel der Darega. Die Wohnung des Pourusaçpa wiederholt sich Farg. XIX, 46.

Nach Airyanem Vaêgo setzen die Urtexte immer den Zarathustra. So Yaçn. IX: *çrûtô airyênê vaêgahi* in dem berühmten *Airyanem Vaêgo*, wo nach Farg. II, 21 auch die Zusammenkünfte Ahura's mit den Yazata's und Yima's mit den besten Menschen stattfinden. Spiegel übersetzt: der berühmte, wie auch Neriosenh und Burnouf. Es läfst sich nur nicht absehen, wie Ahura selbst der berühmte heifsen kann. Mir scheint daher *çrûtô-airyênê (vaêgahi)* als Compositum zu fassen. Und so thut es die Huzv. Uebersetzung Yaçn. IX, 44 *dr zki namik airanvicn;* ebenso Farg. II.

Ab. Y. 104 wird als der Ort, wo Zarathustra dem h. Urwasser opfert, *Airyênê Vaêgahi vañhuyaõ dâityayaõ* bezeichnet. Ebenso Gosh. Y. 25, Ashi Y. 45.

Es wird aber auch noch ein anderer bestimmter Ort mit Zarathustra in Verbindung gesetzt, nämlich Raga oder Rei. Der zwölfte der im ersten Capitel des Vendidad aufgeführten Segensorte: *raghãm thrizantum*, wozu die Hss. bei W. die unverständlichen Worte *vaêdhañhô nôiṭ uzôis* hinzufügen und wo die Huzv. Glosse sagt: „Rak, das dreisamige in Atropatan, was auch Rei genannt wird. Die Dreisamigkeit ist, weil dort Priester, Krieger und Ackerbauer sind. Auch sagt man, dafs Zartust von diesem Orte ist, in welchem sich diese drei Stände befinden. Oder die Dreisamigkeit ist diese, dafs jene drei Nachkommen von jenem Orte hervorgingen."

Von Raga ist die Rede Yaçn. XIX, 51, 52 an einer schwierigen Stelle, deren Sinn zu sein scheint, dafs es in den übrigen Ländern, aufser der zarathustrischen Ragi (dies scheint die zum modernen Rai überleitende Form zu sein), fünferlei Meister oder Herren gebe: den Hausmeister, den Dorfmeister, den Stadtmeister und den Zarathustra, als fünften nämlich den zarathustrischen geistlichen Obern. — Das zarathustrische Ragha aber

[1]) Ich glaube, dafs Daregayaõ zu lesen oder Daregya als eine Apocope davon zu betrachten ist. Das Wort findet sich noch einmal F. XIX, 11, es stammt wahrscheinlich von Sskr. dṛh stark sein, wachsen.

habe vier Meister: nämlich den des Hauses, des Dorfes, der Stadt und Zarathustra der vierte, was einen geistlichen Länderbesitz zu bedeuten scheint, weil der Landesmeister ausgelassen ist.

Eine andere Localität der Thätigkeit Zartust's, von der wir weiter unten hören werden, ist der Berg Raêvand, auf welchen der König Vistâçp das Feuer Burcin Mithro niederlegt. S. Bund. p. 41 lin. penult. Von diesem Berg sagt Bund. p. 23, 10 daſs er in Chorâçân liege. Uebrigens besagen diese Stellen noch keineswegs, daſs Zarathustra von Raga sei, wohl aber muſs es ein Hauptsitz des Magismus gewesen sein. Ob seine Mutter daher war, wie Schahrastâni behauptet, muſs dahin gestellt sein, da von seiner Mutter die Urtexte nichts berichten und nur Bund. p. 80, 14 die Notiz giebt: „die Mutter des Zartust hieſs Dughdâ, der Vater seiner Mutter Frahimravâ. Dughdâ heiſst Tochter (so wird Aschi eine Tochter des Ahura genannt).“ Ashi Y. 2 *dughdharem ahurahê mazdaõ*. Der Name *dughdha* Farg. XIX, 16 W. auf *Ârmaiti* bezüglich.

Von den Ahnen des Zarathustra erscheint in den Texten am Häufigsten sein Vater Pôurušaçpa, über den oben bereits die nöthigen Nachrichten gegeben worden sind. — Pôurušaçpa heiſst: reich an Pferden und so erklären auch die Texte selbst den Namen, vergl. Afrin des Zoroaster §. 4. Von den Vorfahren des Pôurušaçpa finden wir einen, Haêcaṭ-açpa Yç. LIII, 3, wo die Tochter des Zarathustra: Pôurucista mit dem Namen Haêcaṭ-açpânâ, d. i. die Abkömmlingin des Haêcaṭ-açpa, genannt wird. Als Patronymikum erklären die Parsen auch Yç. XLVI, 15 den Namen Haêcaṭ-açpa. Eine vollständigere Aufzählung der Ahnen des Zarathustra giebt uns der Bundehesch, dort heiſst es vom Anfange an, C. XXXIII: Purusaçp war ein Sohn des Çpitâraçp, des Haecadaçp, des Casnus, des Paiteraçp, des Harsn, des Hardare, des Çpetaman, des Vidast, des Âyazemn, des Ragan, des Durâçrûn, des Manoscehr. Man sieht hieraus, daſs der Stamm des Zarathustra auf königlichen Ursprung zurückgeführt wird. Das Erscheinen des Zarathustra, als eines Gesetzgebers, war längst im Voraus von Ahura-Mazda bestimmt. So finden wir im vierten Capitel des Bundehesch (p. 12, 3 flg.) die Erzählung, daſs Gêus-urvâ, die Seele des Stiers, nach Ermordung des einzig gebornen Stieres vor Ahura-Mazda geklagt habe, daſs es nun nicht mög-

lich sei, die Welt zu beschützen und dafs sie sich nicht eher zufrieden gegeben habe, bis ihr der Fravaschi des Zarathustra gezeigt worden war. Diese Erzählung scheint alt und schon in Yç. XXIX enthalten zu sein. Es war demnach eine hohe Ehre, der Vater des Zarathustra zu sein, und wir finden denn auch, dafs Pôurušaçpa dieselbe durch eifrige Verehrung des Haoma erworben hat. Nach Yç. IX, 1 kommt Haoma zur Zeit des Morgenopfers zu Zarathustra, als dieser das Feuer reinigte und die Gebete hersagte. Zarathustra fragte ihn, wer er sei und er giebt sich als Haoma zu erkennen und fordert ihn auf, ihn zu verehren. Zarathustra fragt ihn sodann, wer zuerst den Haoma ausgeprefst und geopfert habe? Haoma zählt die Verehrer auf: Vivaṅhaō, Athwya, Thrita der Çâmanide, und Pôurušaçpa. Es heifst wörtlich im Yaçna IX, 12: „Wer ist der vierte Mensch, o Haoma, der Dich in der bekörperten Welt geprefst hat; welcher Segen wurde ihm zu Theil, was für Gabe kam ihm? Hierauf antwortete mir jener Haoma, der reine, krankheitsentfernende: Pôurušaçpa ist der vierte Mensch, der mich in der bekörperten Welt opferte; dieser Segen wurde ihm zu Theil, diese Gabe kam ihm, dafs Du ihm geboren wurdest, Du hoher Zarathustra der Wohnung des Pôurušaçpa, der gegendämonische, Ahuralehrer, im berühmten iranischen Vaêǵas; Du zuerst, o Zarathustra, hast das Ahu-Vairyo hergesagt, das sich verbreitende Gebet, bis zum vierten, nach dem Hersagen des Härteren. Du hast in die Erde verborgen gemacht alle Daêva's, o Zarathustra, die vorher menschengewachsen herumflogen auf dieser Erde, welcher der stärkste, der festeste, der behendeste, der schnellste, der erzsiegreichste war, der geistigen Geschöpfe.“ Als ein Bruder des Pôurušaçpa erscheint im Bundehesch Arâçt und im Avesta Arâçti dessen Sohn Maidhyomaō im Farvard. Y. 95 genannt wird, als Maidhyomaō der Sohn des Arâçta: „der zuerst von Zarathustra das Wort hörte und die Befehle.“ Diesen Maidhyomaō finden wir übrigens auch schon in den Gâthâ's Yç. LI, 19 erwähnt. Ueber die Frauen, Töchter und Söhne des Zarathustra können wir auf unten verweisen. Aus dem dort Gesagten geht auch unzweideutig die Zeit hervor, in welche die Parsen das Erscheinen Zarathustra's setzten, nämlich grade in die Mitte der gesammten Dauer der irdischen Welt.

Die Wichtigkeit des Zarathustra nicht blos für die irdische

Welt, sondern auch für die himmlische geht aus mehreren Stellen klar hervor. So Aban-Y. 17. 18, wo es heifst: 17. „Ihr (der Ardvî-çûra) opferte der Schöpfer Ahura-Mazda im iranischen Vaêǵas der guten Dâitya. Mit milchvermischtem Haoma, mit Bareçma, mit Zungenlispeln und Gedanken, Worten und Werken mit Spenden und mit wahr geredeten Reden. 18. Hierauf bat er sie um diese Gabe: gieb mir gute heilsamste Ardvî-çûra-Anâhita, dafs ich mir folgen mache den Sohn des Pôurušaçpa, den reinen Zarathustra, zum Nachdenken der Lehre, zum Nachreden der Lehre, zum Nachthun der Lehre. Es gab ihm diese Gabe Ardvî-çûra-Anâhita, die immer dem Spendebringenden, Frommen, Opfernden, Bittenden die Gabe giebt.“ Im Ashi-Y. findet sich ein ausführliches Lob des Zarathustra: 17. „Gelobt unter den Yazatas kam unversehrt geraden Wegs zu Wagen daher die gute Reinheit, die hohe, so mit Reden redend: Wer bist Du, der Du mich rufst, dessen Rede ich von den Anrufenden als die schönste gehört habe? 18. Hierauf sprach so der heilige Zarathustra, welcher der erste Mensch war, der das Aša vahista pries, opferte dem Ahura-Mazda, opferte den Ameša-çpentas, bei dessen Geburt und Wachsthum sich erfreuten Wasser und Bäume, bei dessen Geburt und Wachsthum wuchsen Wasser und Bäume. 19. Bei dessen Geburt und Wachsthum davon lief Añrô-mainyus von der Erde, der bepfadeten, runden, weitreichenden. So schrie der bösschaffende Añrô-mainyus, der todvolle: Nicht haben mich alle Yazata's gegen meinen Willen verdrängt; aber der eine Zarathustra macht mich gegen meinen Willen fortgehen. 20. Er schlägt mich mit dem Ahuna-vairya mit solchem Hieb (Schwert), wie ein Katagrofser Stein. Er brennt mich mit dem Aša-vahista, man sollte denken wie ein metallner, macht er mich von dieser Erde verschwinden, der mich allein, der heilige Zarathustra. 21. Hierauf sprach so die gute Reinheit, die hohe: Komme näher zu mir, erhabener, reiner, heiliger, tritt her zum Wagen. Näher kam zu ihr der heilige Zarathustra und er trat hin zum Wagen. 22. Da umfing sie ihn, mit dem linken Arm und mit dem rechten, mit dem rechten und mit dem linken, so mit Reden redend: Schön bist Du, Zarathustra, gut gewachsen bist Du, heiliger, gutwadig und langarmig. Gegeben ist Deinem Leib der Glanz und Deiner Seele langes Wohlergehen, wie das, was Dir gesprochen.“ — Eine der wichtigsten und begeistertsten Stellen über Zarathustra

ist Farvard-Y. 87 flg.: „Des Zarathustra Çpitâma, des hier reinen Reinigkeit und Genius opfern wir. 88. Dem ersten, der Gutes gedacht hat; dem ersten, der Gutes geredet hat; dem ersten, der Gutes gethan hat; dem ersten Athauruna, dem ersten Krieger, dem ersten Weidenden, Nährenden — dem ersten Verkünder; dem ersten Verkündeten; dem ersten Gebenden; dem ersten Gegebenhabenden das Rind das Reine und das Wort und des Wortes Hörer und das Reich und alle von Mazda geschaffenen Güter, die reinsaamigen. 89. Der der erste Athrava, der erste Krieger, der der erste Bauer das Rad in Bewegung setzte vor dämonischer und menschlicher, der der erste der bekörperten Schöpfung, pries das Aśem der Daêvazerstörer, bekannte als Mazdayaçna, ein zarathustrischer, antidämonischer, Ahuralehrender. 90. Welcher der erste der bekörperten Schöpfung die Rede aussprach, die antidämonische, ahuralehrende. Welcher der erste der bekörperten Schöpfung verkündete die Rede, die antidämonische, ahuralehrende. Welcher der erste von der bekörperten Schöpfung das ganze Daêvagesetz aussprach, als nicht opferbar und unfromm, der Held, der Allgedeihmacher, der erstlehrende der Länder. 91. In welchem alles Wort, das rein gehörte, gehört wurde, der Herr und Meister der Lebendigen, der Preiser des gröſsten, besten, schönsten Reinen und der Verkünder der Lehre, die von den seienden die beste ist. 92. Welchen wünschten die Ameśa-çpentas, allesammt der Sonne zum bekenntniſsoffenen Gemüth aus geistiger Gläubigkeit als Herrn und Meister der Lebendigen, als Preiser des gröſsten, besten, schönsten Reinen und als Verkünder der von allen seienden besten Lehre. 93. Bei dessen Geburt und Wachsthum sich freuten Wasser und Bäume, bei dessen Geburt und Wachsthum wuchsen Wasser und Bäume, bei dessen Geburt und Wachsthum Heil verkündeten alle von Heiligen geschaffenen Geschöpfe. 94. Heil uns, er ist geboren der Athrava, der heilige Zarathustra. Es wird uns opfern mit Spenden und gestreuten Reisern Zarathustra. Es wird hier sofort sich verbreiten die gute mazdayaçnische Lehre nach allen sieben Kareśvares. Hier wird sofort Mithra, der weitflurige, mehren alle Erstheiten der Länder und die erschrockenen erfreuen. Hier wird sofort der starke Apańm napâo mehren alle Erstheiten der Länder und die erschrockenen niederdrücken.“ Von der Trauer dagegen, welche die Daêva's bei der Geburt Zara-

thustra's empfinden, spricht aufser den schon angeführten Stellen des neunten Capitels des Yaçna und des Ashi-Yaśt auch noch der Schlufs von Farg. XIX, 43 flg.

Die Behauptung der späteren Zarathustralegende, dafs Zarathustra seine Lehren unmittelbar von Ahura-Mazda empfangen habe, erweist sich als auch schon in den Grundtexten begründet. Eine der wichtigsten Stellen dafür ist Yç. XII, 5, wo von den Zusammenkünften des Ahura-Mazda mit dem Zarathustra die Rede ist. Aufserdem vergl. man Vsp. II, 3. XI, 19. Yç. XIX, 1 flg. XXI init. LIII, 1. LVII, 8. LXXI, 14, Farg. II init. Die Kraft der zarathustrischen Lehre wird gepriesen Farg. V, 22 flg. Aus dieser Wichtigkeit des Propheten begreift sich auch seine hohe Stellung: Zarathustra ist der Herr der irdischen Schöpfung, wie Ahura der geistigen. Cf. Vsp. II, 3. Yç. LXX, 1. Daher wird ihm auch ein gewisser Cultus zu Theil. Vsp. XXI, 2 finden wir ihn neben Ahura-Mazda gestellt und er oder sein Fravaschi wird zusammen mit den andern Yazata's angerufen. Cf. Yç. III, init. und 21. IV, 23. VII, init. und 21. XVI, 2. Seine Religion heifst im Allgemeinen *daêna* oder vollständiger *vañuhi daêna mâzdayaçnis* (cf. Yç. VIII, 7. XII, 9. XXII, 3. XIII, 1. 8). Die verschiedenen Arten der Offenbarungen: *Mãthrô-çpenta* — *vîdaêvem dâtem* — *daregha upayana* findet man Yç. I, 13. II, 13. III, 15. IV, 18. VI, 12. VII, 15. Sehr wichtig für die Eintheilung sind auch Yç. XXII, 25. XXV, 6. LXXI, 5. Vom Namen des Zarathustra wird ein Adjectiv zarathustris (nom. sing. masc.) gebildet, welches als Epitheton des Anhängers der mazdayaçnischen Lehre (mazdayaçnô) vorkommt. Vgl. Yaçna Invoc. (Burnouf, Commentaire sur le Yaçna p. 3) und I, 23. III, 24. XI, 16. XII, 1. 6. XIV, 4. So heifst auch *Vîstâçpa zarathustris* Yç. LIII, 2. Der Plural lautet zarathustrayo Vsp. IV, 2, XV, 1. Auch das femininum zarathustris kommt vor neben *âhuiris* als Prädicat der *daêna* Yç. VIII, 7. LX, 3. Farg. II, 2; *ragha zarathustris* Yç. XIX, 18 und gleich daneben *ragôiṭ zarathustrôiṭ*, wo *ragha* wohl soviel als *regio* oder *lex* bedeutet. Endlich kommt zarathustris auch als Neutrum vor Farg. V, 22 sq. Yç. II, 13. VI, 12, jedoch mit der Variante zarathustra und zwar als Beiwort von *dâtem* Gesetz: das zarathustrische Gesetz; *gen. dâtahê zarathustrôis* Yç. I, 13. III, 15. IV, 18. VII, 15. XXII, 25. Es scheint aber für das Neutrum neben zarathustri auch zarathustrem adjecti-

vísch gebraucht worden zu sein, wenn nicht die Stellen, wo sich dies vorfindet, zu corrigiren oder mindestens als spätere Sprachfehler zu betrachten sind. Cf. Vsp. XIII, 1 *zarathustrem hadha-mâthrem.*

Bei der Wichtigkeit der Persönlichkeit des Zarathustra ist es begreiflich, dafs Aṅrô-mainyus denselben auf seine Seite zu ziehen suchte. Der Hergang dieser Versuchung und Zarathustra's Abweisung derselben findet sich Farg. XIX, 1—9 und lautet folgendermafsen:

1. Von der nördlichen Gegend her, von den nördlichen Gegenden her lief hervor Aṅrô-mainyus, der Todvolle, der Dämonen Dämon. So heulte er, der schlechtwissende (oder schaffende) Aṅrô-mainyus, der Todvolle: Drute, laufe hinzu und tödte den reinen Zarathustra. Die Drute umlief ihn, der Dämon Bûiti, der den vergänglichen Bauch trägt (schädigt).

2. Zarathustra liefs das Ahuna-vairya hören *(yathâ ahû vairyô* bis *vâçtârem);* die guten Gewässer rief er an des guten (Flusses) Dâitya, die mazdayaçnische Lehre bekannte er. Die Druta lief erschreckt von ihm, der Dämon Bûiti, der den vergänglichen Bauch trägt.

3. Die Drute heulte entgegen ihm: Gräulicher Aṅromainyus, nicht erblicke ich Tod (Krankheit) an ihm, dem heiligen Zarathustra. Voller Glanz (Majestät) ist Zarathustra. Zarathustra erblickte im Geist: die Dämonen, die bösen, schlechtwissenden, befragen sich über meinen Tod.

4. Auf stand Zarathustra, vor schritt Zarathustra unerschrocken durch Aka-mano (den bösen Geist) aus Zorn über die Hassesfragen. Geschosse ergriff er mit der Hand — ein Kata grofs sind sie, der reine Zarathustra, empfangend vom Schöpfer Ahura-Mazda. Wo ergriff er sie? auf dieser Erde, der breiten, gekrümmten, weit zu durchlaufen, an der Krümmung der Daregya, der Wohnung des Pôurušaçpa.

5. Es verkündete Zarathustra dem Aṅrô-Mainyus: Schlecht wissender Aṅrô-Mainyus! ich will schlagen die Schöpfung, die Dämonengeschaffene, ich will schlagen die Naçus (Verwesung), die Dämonengeschaffene, ich will schlagen die Pairika, den Götzendienst, bis dafs geboren werde Çaoshyaṅç, der Sieger vom Wasser Kâçu her, von der östlichen Gegend her, von den östlichen Gegenden her.

6. Entgegen heulte ihm der schlechtgeschöpfige Aṅro-

Mainyus: Nicht tödte meine Geschöpfe, o reiner Zarathustra. Du bist des Pôurušaçpa Sohn, von der Trägerin (Mutter) bist Du geboren. Absage dem guten mazdayaçnischen Gesetz, begehre Gaben, wie sie begehrt hat Vadaghana, der Landesfürst.

7. Entgegen sprach zu ihm der heiligste Zarathustra: Nicht absage ich die gute mazdayaçnische Lehre, nicht wenn die Knochen, nicht wenn die Seele, nicht wenn das Bewufstsein von einander gingen.

8. Entgegen heulte ihm der schlechtgeschöpfige Aṅro-Mainyus: Mit wessen Rede tödtest Du, mit wessen Rede vernichtest Du, mit welcher Waffe meine Geschöpfe des Aṅro-Mainyus.

9. Entgegen sprach zu ihm der heiligste Zarathustra: Der Mörser, die Schale, Haoma und die Worte, die von Mazda gesprochenen, sind meine Waffen am besten. Mit diesem Wort will ich tödten, mit diesem Wort will ich vernichten, mit dieser Waffe, wohlschneidend sei, schlechtgeschaffener Aṅro-Mainyus.

Auch darüber, dafs Zarathustra seine Lehre dem Könige Vîstâçpa vortrug, sind die Urtexte in Uebereinstimmung mit den späteren Berichten der Parsen. Wir finden den König Vîstâçpa schon in den Gâthâs öfters erwähnt, cf. Yç. XXVIII, 8. XLVI, 14. LI, 16. LIII, 2. Im Abân-Y. 104 bittet Zarathustra die Ardvi-çûra Anâhita darum, dafs Vîstâçpa, der starke König, der Sohn des Aurvaṭ-açpa, ihr folgen möge. Im Farvardîn-Y. 99 flg. wird Vîstâçpa mit seiner ganzen Familie genannt, zuerst sein Bruder Zairivairis (101), dann seine 29 Söhne, worunter (103) der starke Çpeñtô-dâta (Isfendiâr). Abân-Y. 108. 109 bittet Kava Vîstâçpa am Ufer des Wassers Frâzdânava, dafs er die Feinde Tãthrava's, der bösen Lehre zugethanen, Pešana, den Teufelsdiener, und den gewaltthätigen Aregaṭ-açpa schlagen möge. Ein ähnliches Gebet findet sich Gosh-Y. 29 flg. Ashi-Y. 49 flg. Vergl. auch Zemyâd-Y. 84 flg. Aehnliches erbittet sich auch Zairivairi, der Bruder Vîstâçpa's, Abân-Y. 112 flg. Zwei andere dem Zarathustra gewogene Personen Ǵâmâçpa, nach späteren Berichten der Minister des Königs Vîstâçpa und Frashaostra, der Bruder des Ǵâmâçpa, finden sich ebenfalls in den Texten und zwar auch schon in den Gâthâs Yç. XLVI, 16. 17 werden beide genannt und mit dem Familiennamen Hvôgva bezeichnet. Im Farvardîn-Y. 103 werden beide als Hvôva be-

zeichnet, zuerst Frashaostra und dann Gâmâçpa, dann zwei Söhne des Frashaostra, dann ein Sohn und ein Enkel des Gâmâçpa. Der Name des Frashaostra findet sich auch Yç. XXVIII, 9. XLIX, 8. LI, 17 (wo er wieder als Hvô-gva bezeichnet wird), LIII, 3. Gâmâçpa findet sich noch Yç. XLIX, 9. LI, 18 (gleichfalls als Hvô-gva bezeichnet). Abân-Y. 68 flg. wird der Sieg des Gâmâçpa geschildert über die Daêvaverehrer. Auch die Gemahlin des Vîstâçpa, Hutaoça, steht in einer freundlichen Beziehung zum Zarathustra. Cf. Gosh-Y. 26 flg., wo er um die Bekehrung der Hutaoça bittet und diese bittet Ram-Y. 36 um die Gunst des Königs Vîstâçpa. Cf. auch Farv.-Y. 139.

4. Bundehesch.

Im Namen Ormazd's.

Capitel I.

Der Zendkundige (beschäftigt sich) zuerst mit der Grundschöpfung Ormazd's und der Opposition Ahriman's, dann mit der Beschaffenheit der Geschöpfe von der Schöpfung an bis zuletzt und zum künftigen Körper. Nämlich aus dem mazdayaçnischen Gesetze ist offenbar, daſs Ormazd als der Höchste in Allwissenheit und Reinheit im ewigen Lichte war. Dieses Licht, der Sitz und der Ort Ormazd's, ist, was man das anfangslose Licht nennt, und die ewige Allwissenheit und Reinheit Ormazd's ist, was man das Gesetz nennt. Für Beides ist die Erklärung eine. Jenes Ewige, mit unbegränzter Zeit begabte, ist nämlich Ormazd, und der Ort und das Gesetz und die Zeit Ormazd's war, ist und wird immer sein. — Ahriman ist in Finsterniſs, Nachwissen und Begierde zu schlagen und in der Tiefe, es wird aber eine Zeit sein, wo sein Schlagen aufhört. Diese Dunkelheit ist der Ort, welchen man die anfangslose Dunkelheit nennt. Zwischen beiden ist ein leerer Raum, den man Vâi nennt, wo das Vermischen stattfindet. Diese beiden himmlischen Wesen sind unbegränzt (2). Das höchste Unbegränzte nennt man das anfangslose Licht, das niedere (Unbegränzte) die anfangslose Finsterniſs, zwischen beiden ist eine Leere und eines ist mit dem andern verbunden. Wiederum sind jene beiden himmlischen

Wesen begränzt, (nämlich) ihrem Körper nach. Ferner: wegen der Allwissenheit Ormazd's sind alle Dinge in der Schöpfung Ormazd's begränzt und unbegränzt, denn man kennt den Bund zwischen jenen beiden Himmlischen. Ferner: die vollständige Herrschaft und die Schöpfung Ormazd's werden beim letzten Körper immerfort unbegränzt sein, die Geschöpfe Ahriman's aber werden zu jener Zeit abnehmen, wenn der letzte Körper eintreten wird. Dies ist die Unendlichkeit.

Ormazd wufste vermittelst seiner Allwissenheit, dafs Ahriman existirt, was er sinnt und wie er im Wunsche zu schaden sich vermischt bis zuletzt und wie und durch welche Mittel er es zuletzt enden wird. Da schuf er auf himmlische Weise diese Geschöpfe, welche zur Vollendung pafsten. Dreitausend Jahre standen, d. h. befanden sie sich im Himmel unbeschädigt, nicht gehend, unergreifbar. — Ganâmainyo hatte seines Späterwissens wegen von der Existenz Ormazd's keine Kunde. Darauf erhob er sich aus der Finsternifs und kam zum Lichte. Als er das Licht Ormazd's sah, das unergreifbare von den Druja's, da stürzte er, seiner Begierde zu schlagen und seiner zornigen Natur wegen, herbei, um zu tödten. Da sah er die Tapferkeit (3), Macht, Vollkommenheit (gröfser) als die seinige und stürzte wieder zur tiefsten Finsternifs zurück und schuf viele Dévs, Druja's: tödtendes Volk, und erhob sich zum Kriege. Ormazd, als er die Schöpfung des Ahriman sah, eine schreckliche Schöpfung: stinkend, böse — da sprach er kein Lob aus. Ahriman, als er hierauf die Schöpfung Ormazd's sah, eine zahlreiche Schöpfung, Leben, eine Schöpfung der Frage — da sprach er einen Preis aus und pries die Schöpfung Ormazd's. Ormazd, obwohl er allein wufste, was das Ende der Sache sei, ging doch dem Ahriman entgegen und bot ihm Frieden an und sagte: O Ahriman, sei meinen Geschöpfen hülfreich, preise sie, damit du als Belohnung dafür unsterblich, unalternd, ohne Hunger und Durst seiest. Ahriman entgegnete: „ich komme nicht her, ich will Deinen Geschöpfen nicht helfen, ich will Deine Schöpfung nicht loben. In keiner guten Sache will ich mit Dir übereinstimmen. Deine Schöpfung will ich tödten immerfort. Alle Deine Geschöpfe will ich in Feindschaft mit Dir, in Freundschaft mit mir bringen." Die Erklärung ist diese: Ganâ-Mainyo glaubte, dafs Ormazd hülflos sei und darum den Frieden (4) anbiete. Er nahm ihn also nicht an

und bot ihm dagegen den Kampf an. Darauf sprach Ormazd: „Du bist weder allwissend, noch Alles vollbringend, o Ganâ-Mainyo, zu tödten ist dir nicht möglich, du vermagst meine Schöpfung nicht so zu machen, daſs sie nicht wieder zu mir zurückkehrt.“ Ormazd aber wuſste vermöge seiner Allwissenheit: wenn ich nicht eine Zeit zum Kampfe festsetze, so vermag er es, unter meinen Geschöpfen kann er zu eigen machen, da jetzt viele Menschen in der Vermischung mehr Böses thun als Gutes. Er sprach also zu Ahriman: „Setze eine Zeit fest bis zum Kampfe, in Bezug auf die Vermischung, bis auf 9000 Jahre“, da er wuſste, daſs Ahriman durch das Festsetzen dieser Zeit unwirksam werde. Darauf war Ahriman, der nicht sehende, seines Unverstandes wegen, mit dieser Bestimmung einverstanden, so wie zwei Männer einen Kampf festsetzen zu einer bestimmten Zeit: an dem und dem Tage wollen wir kämpfen.

Ormazd wuſste, seiner Allwissenheit wegen, daſs es in diesen 9000 Jahren 3000 Jahre ganz nach dem Wunsche Ormazd's hergehe; 3000 Jahre in der Mischung des Willens von Ormazd und Ahriman, daſs die 3000 letzten Jahre aber Ahriman machtlos sein werde und sich von den Geschöpfen der Opposition zurückhält. Dann sagte Ormazd (5) den Ahunavar her: *Yathâ ahû vairyo etc.*, den aus einundzwanzig Worten bestehenden, daher (kommt) zuletzt sein Sieg, die Machtlosigkeit Ahriman's und das Abnehmen der Dévs, die Auferstehung, der letzte Körper und die Oppositionslosigkeit für immerdar. Aber jener Ahriman, als er seine Machtlosigkeit und das Verschwinden der Dévs einsah, wurde bestürzt und fiel wiederum in die dunkelste Hölle zurück, wie es aus dem Gesetze hervorgeht: als ein Drittel (des Ahuna vairya) hergesagt war, krümmte Ahriman aus Furcht seinen Körper, als zwei Theile gesagt worden waren, fiel er aus Furcht auf seine Knie, als das Ganze hergesagt war, war er bestürzt und machtlos, an den Geschöpfen Ormazd's Ungebührlichkeit zu verüben. Dreitausend Jahre blieb er in der Betrübniſs, Ormazd aber schuf während der Betrübniſs des Ahriman Geschöpfe, zuerst den Vohu-Mano, dem die Verbreitung der Schöpfung Ormazd's oblag. Ahriman schuf zuerst die Mithokht (Lüge), dann den Akoman. Von den Geschöpfen der Welt schuf Ormazd zuerst den Himmel, dann den Vohu-Mano und, des guten Fortgangs wegen, das weltliche Licht, mit welchem das gute mazdayaçnische Gesetz

zusammen war, da wo dieses zu den Geschöpfen kommt, wufste er, dafs Wiederwachsen der Körper eintreten wird. Dann schuf er den Aschavahista, dann Kschathra-vairya, dann Çpenta-ârmaiti, dann Haurvatâṭ und Ameretâṭ. Ahriman dagegen schuf aus der finstren Materie den Akoman, Añdar, Çaurva, Naoghaithi, Taric und Zaric. Ormazd schuf von den materiellen Geschöpfen (6) zuerst den Himmel, dann das Wasser, dann die Erde, viertens die Bäume, fünftens das Vieh, sechstens die Menschen.

Capitel II.

Ueber das Hervorbringen der Lichter: Ahura brachte zwischen Himmel und Erde die Lichter hervor, die Fixsterne und die Nichtfixsterne (Planeten); hierauf den Mond; dann die Sonne. Wie gesagt ist: zuerst wurde der Himmel geschaffen, dann die Fixsterne daran geordnet. Die Mütter sind diese zwölf, deren Namen (sind): Lamm, Stier, Zwillinge [1]), Krebs, Löwe, Aehre, Wage, Scorpion, Centaur, Bock, Wassergefäfs und Fische. Und diese wurde von Anfang in 28 Qorta [2]) getheilt, deren Namen: 1) Padevar, 2) Pes, 3) Parviz (Parviz), 4) Paha, 5) Aveçr, 6) Besn, 7) Raavat, 8) Taraha, 9) Awra, 10) Nahn, 11) Mivan, 12) Avdem, 13) Mâśâha, 14) Çpûr, 15) Huçru, 16) Çrob, 17) Nur, 18) Gêr, 19) Grafsa, 20) Varant, 21) Gaõ, 22) Gôî, 23) Muru, 24) Bunda, 25) Kahtçr, 26) Vaht, 27) Miân, 28) Kaht.

Hierauf wurde aller uranfänglichen Geschöpfe irdisches Aufenthalten unten gemacht [3]), damit, wenn der Feind kommt, sie seinen Widerstreit und seine Betrügerei bekämpfen. Und die Geschöpfe, welche diese Widersacher bekämpfen, sind nach Art eines Heeres, das zum Kampfe aufgestellt ist.

Für jeden Stern von ihnen wurden 6000 und 4,800,000 kleine Sterne (7) zur Hülfe hervorgebracht und unter diesen Fixsternen wurden vier Heerführer an den vier Seiten geordnet — als Heerführer über viele unzählige Sterne, namentlich an jeder Seite und jedem Orte geordnet in vereinter Stärke und zur Kräftigmachung der Fixsterne, wie gesagt ist: Tistar ist des Ostens Heerführer; Satevis des Westens Heerführer; Venant des Mittags Heerführer; Haftoring des Nordens

[1]) dptkar zwei Gestalten.
[2]) Ueber die Nakśatra's vergl. Lassen J. A. I, p. 742—747. Sp. Haufen.
[3]) Sp. Die ganze Grundschöpfung der Welt ist an guter (?) Stelle gesetzt.

Heerführer: des Grofsen Ort heifst, was sie grofs in Mitte des Himmels nennen. Vor dem der Feind kam, war beständig Mittag, nämlich Rapithwiṅ. Ahura mit den Ameśa-Çpenta's brachte um die Mittagsstunde das himmlische Opfer dar; darum ist im Opfer jedes Mittel, um den Widersacher zu schlagen, nach Bedürfnifs geschaffen.

Zugleich bildete er die Frohars der Menschen und trug den allwissenden Verstand in den Menschen; er sprach: Was von diesen beiden dünkt euch nützlicher, wenn ich euch zur irdischen Existenz schaffe körperhafter Weise, wenn ihr mit den Drukhs kämpft und die Drukhs vermindert, wenn ich euch dann am Ende unsterblich wieder herstelle, wenn ich euch dann am Ende wieder zur irdischen Existenz schaffe und ihr ganz unsterblich und unalternd und ohne Widersacher sein werdet — oder dafs ihr immer Bewachen vor dem Feind machen müfst. Hierauf (8) erkannten die Frohars der Menschen in dieser Geistesallwissenheit das Unheil das von der Drukhs Ahriman in die irdische Existenz hineinkommt und das Wiederentstehen zuletzt im künftigen Körper ohne Betrug vom Widersacher — das Wiedereingehen in den künftigen Leib für immerdar und willigten in das Gehen in die irdische Existenz ein.

Capitel III.

Vom Anlauf des Feindes auf die Schöpfung ist im Gesetz gesagt: Ahriman, als er die Ohnmacht seiner selbst und aller Dévs vom reinen Manne sah, wurde bestürzt; dreitausend Jahre sann er in dieser Bestürzung. Die (Sp. leiblichen) kmarkan [1]) Dévs sprachen einzeln: auf stehe unser Vater, denn wir wollen in dieser Welt Krieg machen gegen diesen bösen [2]) Ahura und die Ameśa-Çpenta's: Bedrängnifs und Ungebühr wird daraus sein. Jeder zählte seine bösen Thaten zweimal her; aber es erfreute sich nicht daran jener böse Ganâmino, um der Furcht des reinen Mannes wegen, bis als die böse Ǵahi kam am Ende der dreitausend Jahre. Hierauf sagte sie zu G.: Auf stehe unser Vater; denn ich will in der Welt diesen Kampf machen gegen den bösen Ahura und die Ameśa-Çpenta's Bedrängnifs und Unheil wird daraus entstehen. Hierauf zählte sie einzeln ihre bösen

[1]) כמארך adj. v. כמאר = Kameredha, also eigentlich: mit Schädeln versehen, was wohl soviel sein wird, als: mit einem Körper versehen. Sp.

[2]) Sp. liest für *zis: zin,* vielleicht *zaa*.

Thaten zweimal auf; aber nicht erfreute sich dieser böse G., stand (aber) auf von dieser Bestürzung um des reinen Menschen willen. Wiederum sprach die gottlose Ǵahi: Auf stehe unser Vater (9); denn ich will in diesem Kampf so viel Gift auf den reinen Mann und den arbeitenden Stier werfen, dafs um meines Thuns willen, sie nicht lebendig bleiben können. Ihren Glanz (Seele) will ich tödten, ich peinige das Wasser, ich peinige die Bäume, ich peinige das Feuer des Ahura, ich peinige die ganze Schöpfung des Ahura. Hierauf zählte sie diese ihre bösen Thaten auf diese Art zweimal her, so dafs sich G. erfreute und aus dieser Bestürzung hervorsprang und den Kopf der Ǵahi küfste und jene Unreinigkeit, welche man Menstruation nennt, an Ǵahi offenbar wurde. Er sprach zu Gahi: Was ist Dein Wunsch, dafs ich ihn Dir gebe? Hierauf sprach Ǵahi zu G. Ein Mann ist der Wunsch, den gieb mir. G. zeigte den säulenähnlichen Leib einer Kröte als Leib eines fünfzehnjährigen jungen Mannes der Ǵahi und diese Ǵahi trug ihn hinab (sie verlor das Denken, ihre Besinnung?). Hierauf ging G. mit allen Dév's gegen die Lichter und er sah den Himmel: und er trug sie, Neid erfüllt, wiederum hinauf. Vom innern des Himmels erstieg er ein Drittel. Hierauf sprang er in Gestalt einer Schlange vom Himmel herab auf die Erde; im Monat Frvrtin, am Tage Ahura, lief er hinein um Mittag. Hierauf sah er den Himmel: er zitterte und fürchtete sich davor, wie das Schaf vor dem Wolf.

Er kam zum Wasser, und unter die Erde begab er sich und sodann durchbohrte er die Mitte dieser Erde und begab sich hinein. Hierauf kam er zu den Bäumen und dann (10) zum Rind und dann zum Gayumart und dann zum Feuer kam er, wie in Gestalt einer Fliege lief er in die ganze Schöpfung hin. Und er machte die Welt am Mittag so dunkel, wie in der finstern Nacht. Hierauf liefs er beifsende giftige Khrafstra's auf die Erde, wie Schlange, Scorpionen und Kröten, so dafs einer Nadel Raum (frei) von Khrafstra's nicht blieb. Hierauf liefs er auf die Bäume Fliegen herab und augenblicklich vertrocknete er sie. Hierauf aus Furcht liefs er Schmerz, Hunger [1]) und die schlechte Buśaçp auf den Leib des Rindes und des Gayumart herab.

[1]) *sui aisk* vergl. Farg VII, 70.

Vor dem Kommen zum Rinde brachte Ahura eine heilsame Frucht [1]), welche man auch bivak nennt, zum Wasser in Haufen hervor vor den Augen — bis das Rind durch das Schlagen und den Schreck traurig wurde und sogleich mager und krank wurde, auf die Erde ging und verendete. Da sagte das Rind: Diese Thiere sind zu bilden; sie müssen die Werke verrichten und ein Schützer ist anzuordnen.

Vor dem Kommen zu Gayumart brachte Ahura Schweiſs über Gayumart hervor, so lange man die h. Gebete spricht; und es schuf Ahura diesen Schweiſs (khei) in der Gestalt eines jungen Mannes von fünfzehn Jahren, glänzend und hoch. Als Gayumart aus dem Schweiſs hervor kam (entstand), da sah er die Welt finster wie die Nacht und die Erde voll Khrafstra's, daſs einer Nadel Raum nicht blieb; die Himmel im Kreisen, Sonne und Mond im Laufe begriffen; die Welt vom Stürzen der Mazainischen Dév's (11) kämpfend mit den Sternbildern. Hierauf dachte Ganâmino: alle Geschöpfe sind ohnmächtig gemacht, auſser Gayumart. Sodann lieſs er den Açtovhat mit tausend todtbringenden Dév's auf Gayumart herab, und weil seine bestimmte Zeit nicht gekommen war, so erlangte er kein Mittel, ihn zu zerstören, wie gesagt ist: als G., der Widersacher kam, wurde die Zeit des Lebens und der Herrschaft des Gayumart auf dreiſsig Jahre bestimmt. Nach dem Kommen des Widersachers lebte er dreiſsig Jahre und dann sagte Gayumart: da der Feind gekommen, müssen alle Menschen aus meinem Samen werden und es ist etwas Gutes, wenn sie gute Thaten verrichten. Und hierauf kam er (Ganâmino) zum Feuer und mischte Rauch und Finsterniſs hinein. Die Planeten mit vielen Dév's griffen den Himmel an und mischten sich mit den Sternbildern und die ganze Schöpfung wurde so befleckt (verfinstert), wie wenn das Feuer einen ganzen Ort schwärzt und der Rauch stieg davon auf. Und neunzig Tage und Nächte kämpften die himmlischen Yazata's mit G. und allen Dev's in der irdischen Schöpfung; er floh und stieg in die Hölle hinab und die Feste des Himmels wurde gemacht, damit der Widersacher sich nicht hinabmischen kann. Die Hölle ist in der Mitte der Erde, dort wo der Widersacher die Erde durchbohrte: er stürzte hinein, so daſs alles irdische Band in Zwei-

[1]) Die P. H. bietet *mivang*, es hängt mit *mîv pinguescere* zusammen; *ava-miv* entfetten, abmagern, kommt Farg. XVIII vor.

heit geht, Betrug und Kampf und nach oben und unten Vermischung offenbar war.

Capitel IV.

Und das ist gesagt: Als der einziggeschaffene Stier (12) starb, fiel er auf die rechte Hand. Gayumart hierauf, als er starb, fiel auf die linke Hand. Gosurun, das ist die Seele des einziggeschaffenen Rindes, ging aus dem Leibe des Rindes heraus und stand vor dem Rinde. So stark wie tausend Menschen, wenn sie zugleich ihre Stimme (Geschrei) erheben, klagte er (Gos.) dem Ahura: „die Herrschaft der Geschöpfe, auf wen hast du sie gelegt, wenn die Erde Schaden verdirbt, die Bäume vertrocknen und das Wasser gepeinigt ist; wo ist der Mann, von dem du gesagt hast: ich schaffe ihn, damit er den Schutz der Welt ausspreche?“ Hierauf sprach Ahura: krank bist du Gosurun von jener Krankheit, die Ganâmino über dich gebracht hat. Aber wäre es möglich, diesen Mann in dieser Zeit auf dieser Erde zu schaffen, so würde G. nicht in dieser Macht sein. Fort ging Gos. zum Sternenkreis und jammerte auf dieselbe Art, zum Mondkreis und jammerte auf dieselbe Art, fort zum Sonnenkreis. Da zeigte (Ahura) ihm den Frohar des Zartust: ich will ihn schaffen für die Welt, der den Schutz aussprechen wird. Zufrieden nahm der himmlische Gos. es an: ich will die Geschöpfe pflegen: nämlich er war in der Welt zur irdischen Schöpfung wieder einverstanden.

Excurs zu Bundehesch Capitel IV.

Was uns die Zendtexte über Gosch darbieten, ist leider nicht geeignet, eine ganz klare Vorstellung über das Wesen dieser Yazata zu geben. Wir besitzen zwar einen ganzen Hymnus auf sie, allein er enthält aufser allgemein gefafsten Epithetis nichts über die specifischen Functionen des Genius. Der Name *Géus urva*, der an andern Stellen gebraucht wird [1]), kommt in dem Hymnus nicht vor; wir wissen jedoch aus der von Siroza I, 14 bestätigten (*géus taśnê géus urunê drvâçpayaõ çûrayaõ mazdadhâtayaõ aśaonyaõ*; dasselbe II, 14 im Accusativ

[1]) Sir. I, 12 nach dem Mond *géuçca aêvôdâtayaõ géuçca pôuru çaredhayaõ;* II, 12 *gâum aêvôdâtahê urunô fravaśîm yazamaidê, gâum pôuruçaredhahê urunô fravaśîm yaz.*

und nach *gêus* noch der Beisatz *hudaôñhô)* Tradition mit Sicherheit, dafs *Drvâçpa* die festpferdige mit Gosch identisch ist. Ihre Epitheta sind neben den ganz allgemeinen *çûra* die starke, *mazdadhâta* die Mazdageschaffene, *aśaoni* die reine — folgende mehr specialisirende: *drvô-paçva* (G. Y. 1) *drvô-çtaora, drvô-urvatha, drvô-aperenâyuka*, welche sich auf die Festigung und Förderung des Weide-, Zug- und Jungviehes beziehen [1]; *yukhta-açpa, varetô-ratha, qanaṭ-cakhra*, welche das Anschirren der Pferde, das Rennen der Wagen, das Sausen der Räder hervorheben. Aufserdem heifst sie *fśaoni* (die mästende), *mareza* (barmherzige?), *amavaiti* die gewaltige, *huraodha* die wohlgewachsene, *qâçaoka* die durch sich selbst nützende, *baêśazya* die heilende, *drvô-çtâiti drvô-varetâ* (die das Stehen und Laufen festigende?) zur Hülfe der reinen Menschen.

Das Beiwort *pôuruçpakhstî* (vergl. Mih. Y. 11) ist dann von den Worten *dûrâṭ pathana qâthravana dareghô-hakhedhrayana*; vergl. Yaçn. LIX, 15 *dareghem hakhma*) begleitet, deren grammatische Geltung nicht ganz deutlich ist; sie können Nominative (doch wohl kaum *qâthravana*) sein, welche unregelmäfsig auf die vorhergehenden Accusative folgen, oder Instrumentale. Anquetil übersetzt: *qui veille bien sur ce qui est éloigné, qui est la voie du bien être et de la vie longue. Pathana*, gewöhnliches Beiwort der Erde (Farv. Y. 9; Mih. Y. 95. 99. 112; von den Gefilden Farg. XIX, 15; Ashi Y. 19), wird Yaçna X, 8 von Neriosenh mit *pṛthulâ* breit (Huzv. pâhan) übersetzt und ist wahrscheinlich mit *dûrâṭ* zu verbinden; *qâthravana* Farv. Y. 32 ist *qâthravaitîs* ein Beiwort der Fravaschi's.

Visp. IX, 5 *qâthravatô* als Beiwort von *hadis*; Yaçn. LIX, 13 *qâthravaṭ qarenô, qâthravaiti îstis, qâthravaiti frazaiñtis,* wo es Sp. überall mit glänzend übersetzt. — Vielleicht ist zu übersetzen: durch fern ausgebreitete, glänzende lange Freundschaft. Was der Sinn hiervon sein soll, ist mir nicht klar.

In den Anrufungen Haośyañha's, Yima's, Thraêtaona's, Haoma's, Huçrava's, Zarathustra's und Vîstâçpa's an Drvâçpa ist nichts enthalten, als die auch in andern Yashts gewöhnlichen Bitten dieser Heroen, um Hülfe bei ihren Grofsthaten. Ange-

[1]) Anq. übersetzt *drvô-urvatha* mit: *qui conserve en bon état les arbres* und hat also *urvatha* = *urvara* genommen; *aperenâyuka* bezieht er auf junge Leute. Die folgenden Epitheta giebt er mehr oder minder ungenau wieder.

rufen wird sie mit den Prädicaten: „gute, nützlichste“ und sie wird überdies *thrâtri* (Nährerin) und *dâthris âyaptem* genannt. Als bezeichnend könnte es bei der Bitte des Yima sein, wenn er sagt: „dafs ich fette Heerden hinbringe zu Mazdao's Geschöpfen.“ Allein das findet sich auch Ashi Y. 29.

Géus urva kommt an folgenden Stellen vor:

Yaçn. I, 6 *géus taśnê géus urunê* von Neriosenh übersetzt: *gostanum goh âtmânam.* Yaçn. XVII, 25 *géus hudhaônhô urvânem,* wo es zugleich die Bezeichnung des 14. Monatstages ist. Yaçn. XXIX *géus urvâ.* Yaçn. XXXIX, 1 *ithâ at yazamaidê géus urvânemća taśânemćâ.* Ner. *atra evam â gavâm âtmânamca tanumca tam dadau hormijdah. Géus taśâ* Yaçn. XLV, 9, wo es Neriosenh mit *gavâm ghatayitrê* übersetzt, also *taśâ* = Sskr. *takśan* Werkmeister, Zimmermeister, ebenso XXIX, 2 wo gradezu Ormuzd als der Bildner bezeichnet wird. Yaçn. LXIX, 9 *yâ géus taśnê géus urunê,* wo der Genitiv zu erwarten wäre. Visp. X, 23 *géuçca taśnô géuçca urunô,* wo Goschurun neben *Haurvatât* und *Ameretât* steht. Auffallend ist, dafs die H. Ü. und N. überall *taśan* mit *tn*, *tanu* Leib übersetzen.

Spiegel Visp. X. 23 Leib des Stiers; ebenso Yaçn. I, 6 (auch Burnouf), XXXIX, 1. LXIX, 9, was im Widerspruch mit Yaçn. XXIX zu stehen scheint.

Wir sehen, dafs sich hier die Tradition selbst nicht treu bleibt, indem sie *taśan* bald mit Leib, bald mit Bildner wieder giebt.

Hamkars des Goschurun sind: II, p. 77 Bahman, Mah, Ram. II, p. 199. — Ersterer als Herr der Thiere. — Der zweite als der Ort, wo der Thiersamen aufbewahrt wird. —

Capitel V.

Sieben Planetenheerführer sind gegen die sieben Heerführer der Fixsterne, nämlich der Planet Tir (Mercur) gegen Tistar, der Planet Vahram (Mars) gegen Haptoring, der Planet Anauma (Jupiter) gegen Vanand, der Planet Anahit (Venus) gegen Çatvîs (13), der Planet Kivan (Saturn) gegen das Grofse in der Mitte des Himmels.

Der Gurcihr ducdin Muspar, der geschwänzte, kam zu Sonne, Mond und Sternen; die Sonne band den Muspar an ihren Weg in solchem Mafs, dafs er wenig Schaden thun kann.

Vom Berg Harburc ist offenbar, dafs er rings um die Welt

geht. Der Berg Taera ist in der Mitte der Welt, die Sonne umkreist ihn wie das Wasser rings um die Welt, ... vom Var des Berges Harburc rings um den Taera wieder kreist, wie gesagt ist: Der Taera Harburc ist jener, an welchem ich Sonne, Mond und Sterne von zurück wieder kreisen lasse. Denn 180 Tage ist die Sonne im Osten, 180 Tage im Westen. Am Harburc geht jeden Morgen die Sonne auf und am Abend unter, der Mond, die Fixsterne und die Planeten haben ihr Band und ihr Gehen an ihm; jeden Tag drei Keśvar's und ein halbes gehen sie, wie durch den Augenschein offenbar ist. Und in jedem Jahr ist zweimal Tag und Nacht gleich. Denn am Anfang der beiden, welche vom ersten Zeichen des Lammes ausgehen, ist die Nacht gleich und ist die Zeit des Frühlings. Wenn die Sonne zum nächsten Zeichen des Krebses geht, so ist die Zeit am längsten: der Anfang des Sommers. Wenn sie zum Zeichen der Wage geht, sind Tag und Nacht gleich: der Anfang des Herbstes, und wenn sie zum Zeichen der Fische geht, ist Nachtgröſse und der Anfang des Winters. Wenn sie zum Zeichen des Lammes geht (14), werden Tag und Nacht wieder gleich, so daſs sie, wenn sie vom Lamm ausgeht, bis sie wiederum zum Lamm kommt, in 360 Tagen und jenen fünf Schalttagen an einem Tag aufgeht und niedergeht. Der Tag ist nicht genannt, denn wäre er genannt worden, so hätten die Dev's das Geheimniſs gewuſst und hätten Schaden anrichten können.

Von dort, wo die Sonne am längsten Tag aufgeht, bis wo sie am kürzesten Tag aufgeht, ist Osten und das Keśvar Çavahi.

Von dort, wo sie am kürzesten Tag aufgeht, bis wo sie am kurzen Tag untergeht, ist die Seite des Mittags und die Keśvar's Fradadatfsn und Vîdadatfsn.

Von dort, wo sie an des kurzen Tags niedergeht, bis wo sie am langen Tag niedergeht, ist Westen, das Keśvar Arezahi.

Von dort, wo sie am langen Tag aufgeht, bis dort, wo sie am langen Tag niedergeht, ist Norden: die Keśvar's Vourubaresti und Vouruzaresti.

Wenn die Sonne aufgeht, erleuchtet sie das Keśvar Çavahi, Fradadatfsn und Vidadatfsn und die Hälfte von Qaniras. Wenn sie an jener Seite der Finsterniſs untergeht, erleuchtet sie das

Kesvar Arezahi Vourubaresti und Vouruzaresti und die Hälfte von Qaniras. Wenn hier Tag, so ist dort Nacht [1]).

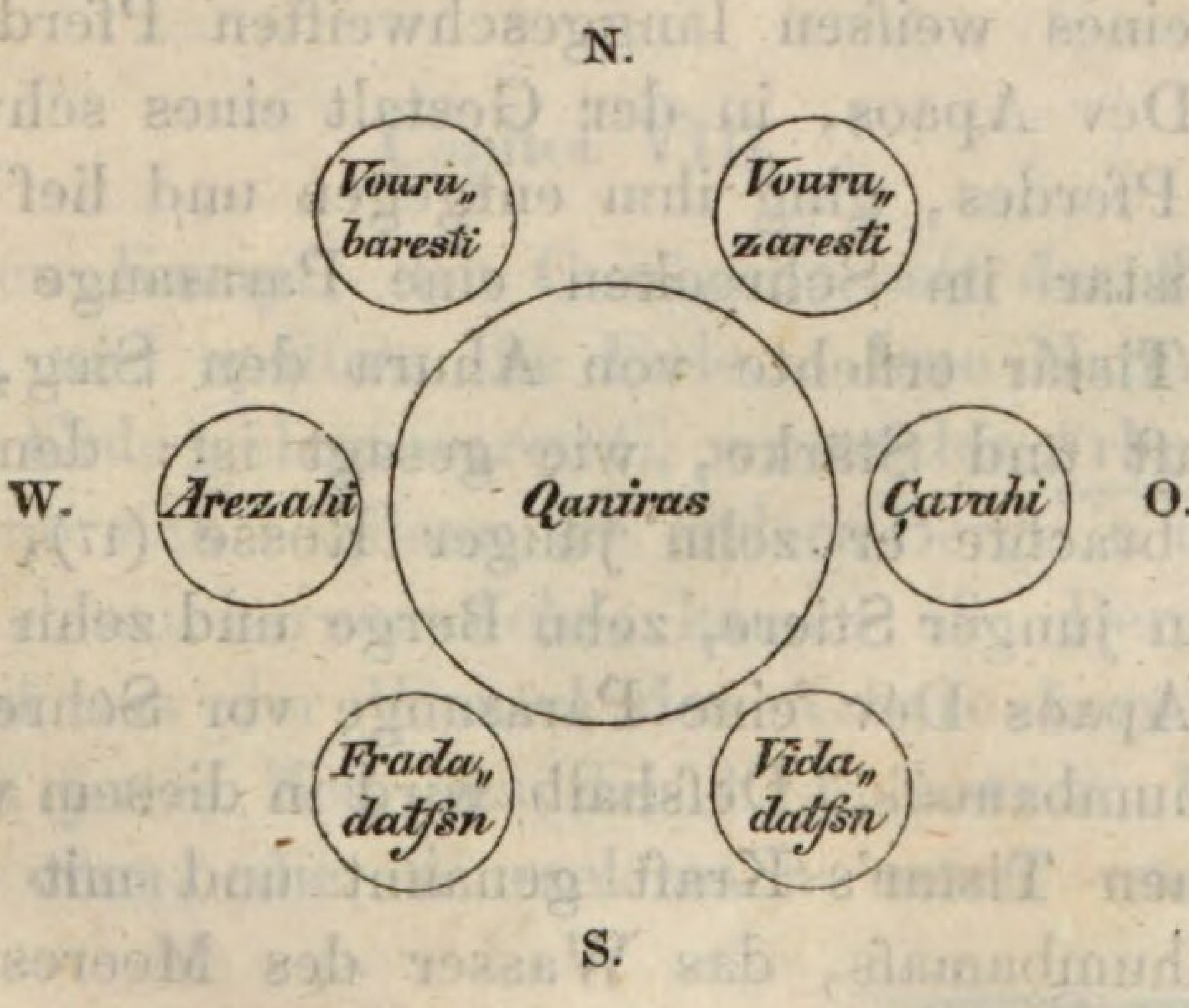
Capitel VI.

Ueber den Kampf der irdischen Yazata's mit dem Widersacher Ganâmino ist gesagt im Gesetz: G., als er beim Hineinlaufen die reine Tapferkeit der Yazata's sah und seine eigne Kraft, da wünschte er zurückzulaufen (15). Der geistige Himmel wie Krieger, welche den Panzer umgürtet haben war für sich; der Himmel stellte sich dem G. entgegen, den Kampf nahm er an, bis Ahura eine stärkere Feste als den Himmel entgegen (dem G.) um den Himmel machte: und die Frohars der Krieger und Reinen, Keulen und Lanzen [2]) in der Hand, um den Himmel in solcher Weise, wie Haare auf dem Kopf. In dieser Art (waren) sie, welche zu dem Schutz der Feste kamen. Und als G. die Brücke (den Weg) nicht erlangte, auf welcher er zurücklaufen konnte, da sah er das Schwinden der Dév's und seine eigne Ohnmacht, wie Ahura's endlichen Sieg und die Bewirkung der Auferstehung für immerdar.

Capitel VII.

Zum Zweiten da hielt sich das Wasser im Zeichen des Lammes auf (?). Kampf machte er mit dem Wasser. Von da, als der Stern Tistar im Krebs (war) [Wassergrofs und im Zei-

[1]) Die einzelnen Kesvars vertheilen sich demnach folgendermafsen:



[2]) *nick* = *arstis* Farg. XIV, 34. Sp. erklärt *gurt* mit stark und *açp* mit Pferd. Ist *gurć* zu lesen? dann bleibt *vâçp* oder *nâçp* oder *vâçic* übrig.

chen, welches man Lamm nennt, *danan but*] und zu jener Zeit, als der Feind hereinlief, kam das Hazar an der westlichen Seite zum Vorschein. Denn jeder Monat ist das Eigenthum eines Sterns. Der Monat Tir ist der vierte Monat im Jahr, der Krebs die vierte Constellation vom Lamm und folglich (der Monat Tir) das Eigenthum des Krebses, in welchem Tistar hereinsprang und schwarze Regenmacher (Wolken) zeigte; sodann brachte er Wasser hinauf durch die Kraft des Windes. Helfer mit Tistar waren Bahman und der Ized Hom unter Anführung des Burzin (16) Ized und der intelligenten Frohar's zum Mafsvertheilen.

Tistar erschien in drei Körpern: in Mannesgestalt, in Pferdgestalt und in Stiergestalt, dreifsig Tage und Nächte schwebte er in Glanz, und in jeder Gestalt machte er zehn Tage und Nächte Regen (wie wegen der Sternbilder gesagt ist: jeder Stern trägt drei Gestalten).

Dieser Regen war jeder Tropfen so grofs wie eine grofse Schale, und über diese ganze Erde stieg das Wasser manneshoch. Diese Khrafstra's, die in der Erde waren, wurden alle in diesem Regen getödtet, in die Löcher der Erde sind sie gegangen. Und hierauf bewegte der himmlische Wind, da er nicht beigemischt war, wie der Geist den Leib bewegt, so bewegt der Wind das Andarvai. Hierauf fegte er dieses Wasser alles weg und brachte es hin zu den Gränzen der Erde; das Meer Frhânkut entstand daraus. Jene todten Khrafstra's blieben in der Erde und davon mischte sich Gift und Fäulnifs in die Erde, und um dieses Gift aus der Erde wegzutragen, stieg Tistar in der Gestalt eines weifsen langgeschweiften Pferdes ins Meer hinab. Der Dév Apaos, in der Gestalt eines schwarzen kurzgeschweiften Pferdes, ging ihm entgegen und lief hervor, und er machte Tistar im Schrecken eine Parasange weit zurück laufen, und Tistar erflehte von Ahura den Sieg, und Ahura gab ihm Kraft und Stärke, wie gesagt ist: dem Tistar, im Augenblick, brachte er zehn junger Rosse (17), zehn junger Kameele, zehn junger Stiere, zehn Berge und zehn Flüsse Kraft. Hierauf lief Apaos Dév eine Parasange vor Schrecken zurück, hinauf ein Khumbamafs. Defshalb wird in diesem wie mit einem Pfeil zusammen Tistar's Kraft genannt und mit den Worten: hinauf ein Khumbamafs, das Wasser des Meeres diesmal genannt. Das Wasser liefs er herab und regnete um so wunderbarer mit Tropfen Stierkopfgrofs, Menschenkopfgrofs, Faustgrofs,

Handgrofs, grofs oder klein. Bei diesem Regenmachen bekämpften ihn die Dév's Çpenzagra und Apaoś, und das Feuer Vahist schleuderte er als Keule, und Çpenzagra von diesem Keulenschlag erhob ein jämmerlicheres (längerdauerndes) Geschrei, wie auch nun bei dem Kampfe während des Regenmachens klägliches Geschrei offenbar wird. Hierauf machte er während zehn Nächten und Tagen in dieser Weise den Regen, und jenes Gift und Fäulnifs der Khrafstra's, das in der Erde war, wurde alles in dieses Wasser gemischt, und dieses Wasser wurde salzig davon. Denn in der Erde blieben von jenen Samen der Khrafstra's und faulen. Hierauf trieb der Wind dieses Wasser auf dieselbe Weise bis zum Ende dreier Tage an die verschiedenen Seiten der Erde zurück und drei grofse Meere und drei und zwanzig kleine Meere entstanden daraus und zwei Quellen der Meere wurden daraus offenbar: eine der See Cicaçt, eine der See Çovbar; denn an sie ist der Urgrund (18) und die Quelle des Meeres geknüpft. Hierauf an der nördlichen Seite flossen zwei Flüsse hervor, einer ging nach Osten und einer nach Westen: nämlich der Argflufs und der Vasflufs, wie gesagt ist: da schuf Ahura fingergrofs zwei fliefsende Wässer; dies sind zwei Flüsse, welche das Haupt der Erde umkreisen und sich wieder ins Meer Frhânkut mischen. Als diese zwei Flüsse hervorflossen, flossen von derselben Quelle mit ihm 18 schiffbare Flüsse hervor, und dann flossen die andern Wässer von diesen schiffbaren. Alle diese ergiefsen sich wieder in den Argflufs und Vasflufs — sie bewirken die Fruchtbarkeit der Welt.

Capitel VIII.

Ueber den Kampf, den Ganâmino mit der Erde machte. G. lief herein und spaltete die Erde. Jene Natur der Berge, welche in die Erde gelegt waren [1]), zuerst der Arburc die Pforte der Berge erhob sich — dann die andern Berge in der Mitte der Erde. Als Arburc hervorwuchs, kamen alle Berge in Gang, denn alle sind aus der Wurzel des Arburc hervorgewachsen, und traten zu jener Zeit aus der Erde hervor, baumähnlich, welche nach oben, die Wurzel nach unten wachsen. Die

[1]) [Ich möchte übersetzen: Als G. M. hereinlief und die Erde spaltete, da war die Natur der Berge in die Erde gelegt. Sp.]

Wurzel des einen ist im andern so verbunden, dafs sie in gleichem Ursprung vertheilt sind. Hierauf von dieser Erde in diesem heftigen Spalten (ist gesagt) ein grofser Berg (19) und die Adern des Wassers in den Bergen. Die Wurzeln der Berge erstrecken sich von unten nach oben, nämlich sie spitzen sich zu, so wie die Wurzeln der Bäume in die Erde gehen. In der Weise, wie das Blut in den Adern der Menschen, welches dem ganzen Körper Kraft giebt [1]) — aufser dem Arburc sind in fünfzehn Jahren alle Berge von der Erde aufgewachsen, von welchen Fruchtbarkeit und Nutzen der Menschen kommt.

Capitel IX.

Er machte Kampf mit den Pflanzen, welche trocken wurden. Der Ameša Çpeñta Ameretaṭ, dessen Eigenthum die Beschaffenheit der Pflanzen ist, liefs diese kleinen Pflanzen in das Wasser des Tistrya hinab und vermischte sie damit. Tistrya liefs dieses Wasser auf der ganzen Erde herabregnen und so wuchsen auf der ganzen Erde die Pflanzen empor, wie das Haar auf den Köpfen der Menschen. Davon sind zehntausend Mutter-Gattungen gewachsen, um zurückzuhalten die zehntausend Gattungen Krankheiten [2]), welche Aṅro-Mainyus gegen die Geschöpfe gemacht hatte. Von diesen 10,000 sind 120,000 Gattungen hervorgewachsen. Von diesen Samen der Pflanzen ist der Baum Allsamen geschaffen, im Meere Vôurukaša ist er aufgewachsen, von welchem alle Gattungen von Pflanzensamen wachsen. Zunächst bei diesem Baum Allsamen ist der Baum Gukart gesetzt zur Abhaltung des Alters [3]); die Fruchtbarkeit der Welt kommt von ihm.

[1]) [Die obige Stelle ist etwas verwirrt, namentlich durch eine Lücke am Ende von p. 18 und am Anfange von p. 19. Ich glaube, dafs p. 18 ult. statt בננד דמיכאן zu lesen ist בננד דמיך אנד und dafs am Anfange nur *u*, und, fehlt. Ich möchte demnach die Stelle übersetzen: Nach dem Zerspalten der Erde durch dieses aufserordentliche Ereignifs heifst es: Die grofsen Berge sind die Bänder der Erde, die Adern aber die Gewässer in den Bergen. Die Wurzeln der Berge erstrecken sich von unten nach oben, nämlich sie spitzen sich zu, so wie die Wurzeln der Bäume in die Erde gehen. (Das Wasser ist) in der Weise, wie das Blut in den Adern der Menschen etc. Sp.]

[2]) Vergl. Farg. XXII, 2.

[3]) [Hinter „Alter" steht ein schwer zu enträthselndes Beiwort, das aber keinenfalls eine wichtige Bestimmung enthält. Sp.]

Capitel X.

Hierauf zur selben Zeit machte er Krieg mit dem einziggeschaffenen Stier; als er starb (20) wegen der Pflanzenbesamung, da wuchsen von den Gliedern des Stiers fünfzig und fünf Gattungen Getreide und zwölf Gattungen Heilpflanzen aus der Erde. Sie vertrauten das Licht und die Kraft, und den Samen des Stiers dem Mondkreis. Dieser Same wurde im Licht des Mondes gereinigt, in aller (Weise) gestärkt und Hauch in den Leib gemacht. Von da sind zwei Rinder, eines männlich und eines weiblich, geworden und hierauf von jeder Gattung zweihundert zweiundsiebenzig Gattungen auf der Erde sichtbar geworden — die Vögel (blieben) im Andarvâi und die Fische im Wasser.

Capitel XI.

Ueber die Beschaffenheit der Erde wird in der Din gesagt: Die dreifsig Tage [1]), als Tistar Regen machte und als die Meere dadurch entstanden, wurde der ganze Raum (der Erde) feucht [2]) und in sieben Theile getheilt. Ein Theil, so grofs wie die eine Hälfte, war in der Mitte von sechs Theilen ringsum, und diese sechs Theile so grofs wie Qanirathem. Sie wurden hierauf Kes̆var's genannt und Theile. Die Theile sind: an der östlichen Seite ist Kes̆var Çavan̂hi, an der westlichen Kes̆var Arezahi, das sind zwei Theile; an der südlichen Seite die Kes̆var's Fradadatfsn und Vidadatfsn, zwei Theile; an der nördlichen Seite die Kes̆var's Vourubaresti und Vouruzaresti, zwei Theile; in der Mitte ist Qaniras und Qaniras begränzt das Meer; denn ein Theil dieses Meeres [3]) — — — — [4]) (21) Vourukas̆a ist herumgeschlungen. Zwischen Vourubaresti und Vouruzaresti ist ein grofser Berg gewachsen, so dafs man von Kes̆var zu Kes̆var nicht gehen kann. Und von diesen sieben Kes̆var's ist alle Schönheit in Qaniras mehr gesetzt und auch Ahriman hat gegen Qaniras mehr Böses gewirkt, um des Schlagens willen, als er sah, dafs die Kaianidischen Männer in Qaniras geschaffen werden, und die reine mazdayaçnische Lehre in Qaniras gegeben

[1]) Sp. dafs es dreiunddreifsig Arten gebe.

[2]) Sp. zerbrach die Welt in Hälften.

[3]) Cf. p. 67.

[4]) [Lücke in der Hdschr. Sp.]

und dann in die andern Kesvar's gebracht wird, und dafs Çuçius in Qaniras geboren wird, welcher den Ahriman kraftlos machen und die Todtenauferstehung des künftigen Leibes bewirken wird.

Capitel XII.

Ueber die Natur der Berge ist gesagt im Gesetz: Der erste Berg Harburć wuchs hervor in 15 Jahren; bis zum Ende von 800 Jahren war er ganz gewachsen: zweihundert Jahre bis zum Sternenkreis, zweihundert Jahre bis zum Mondkreis, zweihundert Jahre bis zum Sonnenkreis und zweihundert Jahre bis zu den anfangslosen Lichtern. Die andern Berge sind von Harburć gewachsen, nach der Zahl giebt es zweitausend zweihundert vierzig und vier Berge [1]: 1) Der Berg Hugar (Hukairya); 2) Tira Harburć; 3) Ckat daitik; 4) Arzur puçt; 5) der Berg Husindum; 6) der Berg Hara parçin, den man Berg Pars nennt; 7) der Berg Zeritac (Zereca), welcher der Berg Manus ist [2]; 8) der Berg Airc; 9) der Berg Karć; 10) der Berg Vatkis; 11) der Berg Husdastar; 12) der Berg Arcur bum; 13) der Berg Rusnavmend (22); 14) der Berg Pdsvargr der der gröfste ist in Qanirs; 15) der Berg, Cin genannt, und 16) der Berg Rabund; 17) der Berg Darçpit bgir; 18) der Berg Kbdsgft; 19) der schwarze Berg; 20) der Schneeberg; 21) der Berg Çpnddat; 22) der Berg Kundraçp; 23) der Berg Açnuvnd [3]; 24) Kundrik; 25) der Berg Çpdai; 26) der Berg, worin Kandeć, wovon gesagt wird, er sei (erfreulicher), Lieblichkeitgebender und mit reinerer Speise begabt, als die übrigen Berge:

1. Der Harburć ist um diese Erde an den Himmel gebunden, und Ptirk Harburć ist, woran Sterne, Mond und Sonne untergehen und wieder aufgehen [4].

2. Hugr Bulvnd ist jener, von welchem das Wasser Ardviçur herabfliefst, 1000 Männer hoch.

3. Der Berg Husindum ist der, welcher von Rubin von dem Stoffe des Himmels in der Mitte des Sees Vouru-

[1]) Cf. Zam. Y. 7.

[2]) Cf. Zam. Y. 1. *bityô zeredhô gairis pârentarem aredhô-manusahê.*

[3]) Cf. Siroz. I, 9. *açnavantahê garôis.*

[4]) [Anders p. 1 was eine spätere Correctur zu sein scheint. Sp.]

kaša, es befindet sich auf ihm Wasser, das von Hugar nach unten sich ergiefst.

4. Ckati-Daitik ist in der Mitte der Welt, 100 Mann hoch, an welchem die Brücke Cinvaṭ sich befindet. Die Seelen werden an diesem Ort gerichtet.

5. Der Berg Arcur Grivak ist ein Gipfel an der Pforte der Hölle; dort machen die Dév's beständig ihr Zusammenlaufen. Und dies ist gesagt:

6. Aufser dem Harburć ist Aparçin der gröfste Berg. Und der Berg Aparçin wird Berg Pars genannt; er hat seine Wurzel in Çiçtan und seinen Kopf in Huciçtan.

7. Der Berg Manus-mas ist der Berg, auf welchem Manuscihr geboren wurde. Die anderen Berge sind von ihnen gewachsen; wie gesagt ist: die awçar Länder sind um die drei Berge.

8. Der Berg Airć ist in der Mitte von Hamadan bis Huarćm und ist aus dem Berg Arparçîn gewachsen.

9. Der Berg, welcher in Choraçan an dem Theil bis Turkestan und an den Harparçin gebunden.

10. Der Berg Kaf ist auch aus dem Harparçin gewachsen.

11. Der Berg Husdaštar ist in Çiçtan.

12. Der Berg Arcur ist an der Seite von Hrum.

13. Der Berg Pdšvargar ist in Taburistan und Gilân an dieser Seite.

14. Der Berg Rivand ist in Choraçan, auf welchem das Feuer Burćin sich befindet. Rivand ist dasselbe wie Ravmnd.

15. Vatgis, dieser Berg wird von den vatgis genannt. Diese Seite ist voll Bäume und Sträucher.

16. Badgir [1]), diesen Berg machte Afraçiab, der Turanier, zur Festung; er machte darin seinen Wohnsitz; er errichtete dort, aus Freude über den Sieg, 10,000 Gegenden und hundert Wohnungen [2]).

17. Der Berg Kbdsigft ist in Pars, in der Nähe des Parçin.

18. Der schwarze und der Schnee-Berg [3]) gehen bis nach der Seite von Kabul, dann wachsen sie bis an die Seite von Cin.

[1]) Ist es vielleicht Vâkhedrakaê (Yc. 19, 4).

[2]) Anders p. 9.

[3]) *çyâmakaçca vafrayaôçca.*

19. Der Berg Çpnddât ist am Var Rivnd [1]).

20. Der Berg Kundraçp [2]) ist bei der Stadt Tus (24); auf seinem Haupt ist der See Çubr.

21. Der Berg Kndrâç [3]) ist in Airanvic.

22. Der Berg Açnvnd ist in Atunpatkan.

23. Der Berg Ruiśnavmnd ist der, auf welchem Bäume wachsen.

24. Der Berg Bum ist in jedem Ort, Stadt und Erde

Viele Namen und viele Zahlen sind von diesen Bergen gewachsen: der Berg Guvand, der Berg Açpruc, der Berg Pahrgr, der Berg Dmavend, der Berg Rank, der Berg Zrin, der Berg Gisbaht, der Berg Daṇt, der Berg Micin und der Berg Mrd, welche alle vom Berg Harparçin gewachsen sind, von welchem andere Berge gerechnet werden [4]). Der Berg Dant ist in Oćeçtan gewachsen, auch vom Aparçin. Der Berg Dmavnd ist der Berg, an welchem Zohak Bivaraçp gebunden ist. Vom Berg Pdśvargr bis zum Berg Kumis [5]) ist der Berg Mdûfriat genannt, auf welchem Vistaçp den Arcaçp schlug. Der Berg Miani-Dast ist diesem zunächst, sie sagen: im Kriege der Din, welcher Krieg in Airan war, daſs von diesem Berg zuerst Mianidast herabfiel und die Iranier darauf gereinigt wurden, daher nennt man ihn Mtufriat (er kam zu Hülfe). Der Berg Guvant ist auch dort in der Steppe Vaçtacpan (25) — zum Feuer Burcin Matun ist es neun Parasangen nach Westen. Der Berg Rank Bisn in Zrankt. Dieser Ort wird so genannt: Zravat und er wird auch Bisn und auch Krak genannt. Von diesen beiden Seiten des Berges geht der Weg Miani dcya; deſswegen, weil dort der Weg gemacht ist, nennt man ihn

[1]) Zam. Y. 6 *çpeñtô-dâtaçca.*

[2]) *Kadrva-açpaçca.*

[3]) *Kaoiriçaçca ib.*

[4])

I.	II.
1) Govant.	1) Dant.
2) Açpruc.	2) Dmavnd.
3) Pisrgr.	3) Pdśvargar.
4) Dmavnd.	4) Kumis.
5) Rane.	5) Madufriat.
6) Zrin.	6) Miani dast.
7) Gisbaht.	7) Govant.
8) Dant.	8) Rane.
9) Micin.	
10) Mrd.	

[5]) Hat auch heute noch den Namen.

Krakdic. Der Berg Açpruc, auf welchem der See Cicçt ist Der Berg Pahrgr ist in Choraçan; der Berg Mrd in Raran; der Berg Zrin in Turkestan; der Berg Bhtn ist in Çpahan [1]), die andern vom Mrd, welche fruchtbar sind in dem Gesetz der Mazdayaçnier.

Capitel XIII.

Ueber die Beschaffenheit der Meere ist in der Din gesagt: Das Meer Frhânkut ist auf der Seite der mittäglichen Gränze des Harburc, es umfliefst ein Drittel dieser Erde, defswegen heifst es: Meer mit weiten Ufern, weil es tausend See'n Wassers hat, sowie die Quelle Ardviçur, welche Ahunikvar [2]) heifst, jeder Kanal (jeder See) ist eine Art Weg, bald grofs, bald klein, welcher so grofs ist, wie wenn ein Mann zu Pferd in vierzig Tagen darum kreist, was 1600 Parasangen ausmacht.

[1])

Erste Aufzählung.	Zweite Aufzählung.
1) Hugar.	1) Tirk Arburc.
2) Tirk Arburc.	2) Hugar.
3) Ckat Daitik.	3) Huçindum.
4) Arcur Puçt.	4) Ckât Daitik.
5) Huçindum.	5) Arcur Grvak.
6) Ar-Parçin.	6) Ar-Parçin.
7) Zereca oder Manus.	7) Manus.
8) Airc.	8) Airc.
9) Kaf.	9) ohne Namen.
10) Vatgîs.	10) Kaf.
11) Husdastar.	11) Husdastar.
12) Arcur Bum.	12) Arcur.
[13) Rusnavmnd.]	13) Pdšvargr.
14) Pdšvargr oder Cin.	14) Rivand.
15) Rabund.	15) Vatgis.
16) Darçpit Badgr.	16) Bdgir.
17) Kbdsigupt.	17) Kbdsigpt.
18) Çiakavmnd.	18) Çiakavmnd.
19) Vafravmnd.	19) Vafravmnd.
20) Çpendiat.	20) Çpdiat.
21) Kundraçp.	21) Kundraçp.
22) Açnvnd.	22) Kndrac.
23) Kundrç.	23) Açnvnd.
24) Çicdyc Dfr, welchen man roisnavmnd nennt im Lande Kndic.	24) Ruisavmnd.

Es ergiebt sich aus der Vergleichung der beiden Listen, dafs von 1 — 9 einige unwesentliche Versetzungen stattgefunden haben. No. 9 in der zweiten Aufzählung ohne Namen; es wäre möglich, dafs er immer noch zum Berge Manus gehört. Wird Rusnavmnd in der ersten Liste, No. 13, und No. 9 in der zweiten, gestrichen, so stellt sich eine ziemliche Gleichheit her. Warum Rusnavmnd in der ersten Liste nach Arcur Bum erscheint, erklärt sich durch Zam Y. 2, wo raoidhito gleich nach erezuro und bumyo kommt — raoidhito ist aber Ruisavmnd.

[2]) *Anq. Palais des ruisseaux.*

Das Wasser von dieser Quelle ist in Wärme und Kälte reiner und glänzender als die andern (Wässer). Die Befruchtung aller Arten kommt von der Quelle Ardviçur. (26) Wenn sie fliefst zu Mittag des Berges Arburc, macht sie dort hunderttausend Kanäle von Gold. Dies Wasser in Hitze und Kälte geht im Kanal hinab auf den Berg Bulvend. Auf dem Gipfel dieses Berges ist ein See; in diesen See ergiefst es sich und er wird rein davon. Aus diesem goldenen Kanal geht es wiederum in der Höhe von tausend Männern. Von diesem Kanal geht ein Zweig hervor auf den Berg Huçindum, den glänzenden, (der da ist) in der Mitte des Meeres Frhânkut. Von dort ergiefst sich ein Theil, um der Reinigung des Wassers willen, in das Meer, ein Theil geht in diese ganze Erde zur Befeuchtung, und die ganze Schöpfung empfängt Heilung davon, und die Trockenheit des Andarvai wird dadurch geschlagen.

Salzige Hauptmeere sind drei, und dreiundzwanzig kleine. Diese drei Hauptmeere sind: eines Putik, eines Kamrut und eines Saibun. (Die Quelle) von allen dreien ist Putik, gröfstes, es hat Ebbe und Fluth, ist auf derselben Seite des Meeres Fr. und an das Meer Fr. gebunden; in der Mitte des Meeres Fr. ist Putik. Es ist eine Seite des Meeres, welches Var Çatvis genannt wird (wegen des Sternes?).

Die Unreinigkeit wünscht, vom Meer Putik ins Meer Fr. zu gehen. Durch heftigen und hohen Wind von diesem Var Çatvis wird sie zurückgehalten und alle Unreinigkeit (27) wird rein und leuchtend; zum Meer Fr. geht die Quelle Ardviçur und diese ergiefst sich zum zweitenmal in den Putik. Die Quelle dieses Meeres ist an den Mondwind gebunden, beim Wachsen und Abnehmen steigt und fällt es, (das Kreisen) und die Quelle des See's Çatvis ist an den Stern Çatvis geheftet, in dessen Schutz die mittägliche Seite des Meeres so ist, wie Haftoiring an der nördlichen Seite zum Schutz ist. Bezüglich auf Ebbe und Fluth ist gesagt: Vom Monde her wehen allerort zwei Winde, deren (Wohnstätte) im See Çatvis, einer der nach unten und einer nach oben genannt. Wenn der nach oben gehende weht, so ist Fluth, und wenn der nach unten gehende weht, so ist Ebbe. In den andern Meeren, in welchen von dieser Beschaffenheit des Umkreisens des Windes nichts ist, ist keine Ebbe und Fluth. — Das Meer Kamrut dehnt sich im Norden in Taberistan aus; das Meer Saibun in Arum.

Von den kleinen Meeren das geringste ist das Meer Kiançia, nämlich in Çiçtan. Zuerst waren Khrafstra's, Schlangen und Eidechsen (nicht darin) und es war süsser als die andern Meere. Zum zweiten aber wurde es salzig, und wegen des Gestankes kann man auf eine Parasange weit nicht in die Nähe gehen, so grofs ist beim Schlagen des heifsen Windes dieser Gestank und diese Salzigkeit. Wenn die Neumachung sein wird (28), wird es wieder süss werden.

Ueber die Beschaffenheit der Flüsse ist gesagt in der Din: Diese beiden Flüsse strömen von der nördlichen Seite des Harburć des Ahura hervor; einer gegen Westen, der Arg, und einer gegen Osten, der Vasflufs [1]).

Capitel XIV.

Ueber die Beschaffenheit der Thiere von fünf Arten ist gesagt in der Din: Als der einzig geschaffene Stier gestorben war, ging dort sein Mark heraus: Getreide wuchs daraus fünfzig und fünf Arten, und fünfzehn Arten heilsame Gewächse: wie gesagt ist: vom Mark (die Geschöpfe) einzeln [2]): jede Art bleibt im Mark. Vom Horn das Obst, von seiner Nase (?) Gandvak, vom Blut der Weinstock, aus welchem sie Wein bereiten: defswegen vermehrt der Wein das Blut; von der Brust (?) Çpendân [3]); von der Mitte des Kopfes zum Abhalten der Fäulnifs und die übrigen jedes einzeln: wie in dem Afçta offenbar ist. Der Same des Stiers wurde hingetragen zum Mondkreise und dort gereinigt und die Thiere vieler Gattungen daraus geschaffen. Zuerst zwei Rinder, eines männlich und eines weiblich, und hierauf wurde von jeder Gattung ein Paar auf die Erde gelassen, ein Hâthra (was drei Parasangen sind) von Airanvic wurden sie offenbar, wie gesagt ist: Wegen der Werthzeigung des Rindes wurde es zweimal geschaffen; einmal im einziggeschaffenen Stier, und einmal in den Thieren vieler Gattungen. Tausend Tage und Nächte (29) waren sie, ohne zu essen; hierauf genossen sie zuerst Wasser, dann Pflanzen. Es wurden sodann drei Arten Thiere geschaffen, wie gesagt ist: zuerst Bock und Widder und dann Kameel und Schwein

[1]) Vergl. den Anfang des XX. Capitels.

[2]) Und den einzelnen Gliedern?

[3]) *sipandân* oder *aspendân?* N. P. *hûba acris* — *species rutae montanae.* *μῶλυ.*

und dann Pferd und Esel. Denn zuerst wurden geschaffen die cañrahâkhs, welche auf dem Weg der Ebene sind.

Zum Zweiten sind geschaffen die Çriçac [1]), die Berg klimmenden, welche weit gehender sind [2]), sie haben Nägel nicht bei ihnen, an denen keine Hand ist. Zum Dritten wurden geschaffen die in dem Wasser wohnenden.

Die erste Gattung ist die Gattung der Spaltfüſse oder Cañrahâkhs: von ihnen ist das Kameel gröſser als das Pferd; das kleinste nudzâteh [3]).

Die zweite Gattung sind die Esels-(Huffüſse), von ihnen ist das Pferd zbar das gröſste, der Esel das kleinste.

Die dritte Gattung sind die mit fünf Klauen, von ihnen ist der Hund das gröſste, das Moschusthier Farokh das kleinste.

Die vierte Gattung sind die Vögel, von ihnen sind die Çin dreier Arten die gröſsten, utru der kleinste.

Die fünfte Gattung sind die Wasserthiere, von ihnen ist Karmahi der gröſste, Nemadi der kleinste.

Diese fünf Gattungen werden in zweihundert zwei und siebenzig Species-Arten abgetheilt.

Zuerſt der Bock in fünf Arten: der Arbic, die Ziege, der Arran, der Rud, der Bock.

Zweitens der Widder von fünf Arten: der geschwänzte, der keinen Schweif trägt: der Hundswidder, der Widder tagr [4]), der krisk, der Widder, der ein Horn hat, (30) nach Art der Pferde, der dreibucklig ist [5]) und den man zum Reiten braucht, wie gesagt ist, daſs Manuscihr einen Widder kurešk zum Reiten brauchte.

Drittens das Kameel von zwei Arten: das Berg-Kameel und das Cañrahâkhs; denn eines kann man auf den Bergen brauchen, das andere in der Ebene. Es hat bald einen, bald zwei Höcker.

Viertens das Rind, fünfzehn Arten: 1) das weiſse, 2) aschfarbene, 3) rothe, 4) gelbe, 5) schwarze, 6) paeça (ge-

[1]) *gairisaco.*

[2]) *ravaçcarâta.*

[3]) [Vielleicht das neugeborne (נונ̄זאתך i. e. نوزاده), das Kleinste. Sp.]

[4]) *tagl. N. P. aries.*

[5]) Vielleicht sind die Worte *ça koh* vor *vr açp amanak* zu setzen.

scheckte), 7) gvazn, 8) gaomes, 9) estrgao, 10) palang [1]), 11) gaō mâhi, 12) khu, 13) uśâgâvi fars, 14) kag'ao [2]) und die andern Rinderarten.

Fünftens das Pferd, sechs Arten: das Tazische, das Persische, der Açtrgôr, das Wasserpferd und die anderen Pferdearten.

Sechstens der Hund, zehn Arten: der Heerdenhund (Paçushaurva); der Haushund (viçhaurva), der die Häuser beschützt; der Vohunazga; der tarod (tauruna); der Wasserbiber, der auch Wasserhund heifst; der Fuchs; der Râçu [3]); der Zaozik, den man Stachelrücken nennt; der Udara und das Meśk farukh. Von diesen sind zwei Arten: die an Höhlen gewohnt: eines der Fuchs und das andere der Wiesel, veśaomokhtesn [4]); wie der Udar, der auch Stachel auf dem Rücken hat, und auch Zozek.

Siebentens: Çeyâkharages (31) [5]) von fünf Arten: zwei Viâvānî (Wüsten-)Arten; eines khu (Wasser?); eines visk mânist [6]).

Achtens raç, sechs Arten: eines Çamur (Marder), eines schwarzer Çamur (Zobel), çeng'aō (Eichhorn) [7]), bez kakem und weifser Kakem (Hermelin) und die andern raç-Arten.

Neuntens: Meśk, sechs Arten: eines das Muśk âçnâi, berühmt; eines das Muśk-nafai, welches Wohlgeruch in der Hode hat; Besmeśk, der viel frifst [8]); das schwarze Meśk, der Verfolger der Eidechsen, die viel in den Löchern sind, von zehn Arten.

Zehntens die Vögel, zwölf Arten: Vei, Cîn, Çinmru, Karśift, Arvâ, Kahrkâc, den man Krgaz nennt, der Varâgh, der Hahn, Kulvang.

[1]) 6 übers. Anq. mit *tout blanc;* 7 mit *Daim, Rhinoceros; uśturgâv* N. P. *giraffa camelopardalis;* Anq. *boeuf chameau, palang panthera, camelopardalis;* Anq. *le boeuf tigre.*

[2]) 11 *le boeuf marin;* 12 *le boeuf de montagne;* 13 *le boeuf cheval;* 14 *le boeuf chèvre.*

[3]) N. P. *rasu mustela.*

[4]) [d. i. an den Wald gewöhnt. Sp.]

[5]) Haasen Anq.; *khargoś*, der Haase, Minokh. p. 402.

[6]) N. P. *biśch silva vaêskas* [*viskmânist* im Walde wohnend. Sp.]

[7]) [N. P. سنجاب *sciurus sibiricus.* Sp.]

[8]) [Cf. بيش *nomen radicis mortiferae similis* ماه پروين *dictae quacum ex uno loco crescere dicitur. Vullers.*]

Eilftens die Śabâ. Von diesen sind zwei, welche Milch in den Zitzen haben und Junge ernähren. Hunde- und Vögelfledermäuse, welche in der Nacht fliegen. Wie gesagt ist: die Fledermaus ist von drei Arten geschaffen: Hund-, Vogel- und Meschkartig; denn sie fliegen wie die Vögel, sie wie der Hund — sie wohnen in Höhlen wie das Meschk. Zehn Arten der Vögel sind in sechs Gattungen geschaffen. Viele erzeugen so wie ein Mensch, wenn er Samen läſst und diesen Samen zwei Finger in die Erde läſst, von der Gröſse eines groſsen Meschk.

(32) Zwölftens sind die Fische geschaffen, zehn Arten: Zuerst der Fisch Ariz, Arzuva, Arzudâ, Marzudâ und die andern avestischen Namen. Hierauf wurden in Tausend jeder Art, Art für Art, geschaffen. So wurden zweihundertzweiundsiebenzig Thiere.

Vom Hund wird gesagt: vom Sternenkreis, nämlich von der Seite des Sternes Haftoiring, wurde er, von den Menschen ein Yujyesti weit, geschaffen, zum Schutze des Viehes, wie zur Erzeugung von Thier und Menschen. Deſswegen ist der Hund, weil er in drei Dingen besser als der Mensch geschaffen ist: er hat seinen eigenen Schuh, sein eigenes Kleid, seinen eigenen Erwerb, und ist ein Freund der Menschen.

Dreizehntens die wilden Thiere, scharfzahnig; denn die Heerde des Viehes greifen sie gefährlicher an, mit welchem kein Hund ist; darum ist gröſsere Gefahr.

Zu ihm sprach Ahura: als ich den Vogel Vareśa geschaffen — der Vogel Vareśa ist es, der mir heilsamer, als du, ist erschaffen; denn den Wunsch Ahrimans mehr als den meinigen, wie ein gottloser Mensch; denn vom ist kein Nutzen; vom Vögeltödten ist kein Nutzen [1]).

[1]) [Der Schluſs von Cap. XIV fehlt bei Windischmann, er ist auch sehr schwierig, da der Text offenbar an mehreren Stellen verdorben ist. Ich wage, von 32, 14 an, ihn etwas abweichend so zu übersetzen: „Es sprach Ormazd, als er den Vogel Vâresha (? cf. neup. ورش *turtle dove)* geschaffen hatte: Was den Vogel Vâresha betrifft, so würde er mir deinetwegen (vielleicht: deswegen, wenn man מן זך statt מן רך lesen dürfte) mehr Leiden verursachen als Vergnügen, denn er thut den Willen Ganâ-Mainyo's mehr als den meinigen, denn wie schlechte Menschen wird er von Gütern nicht satt, und dir bringt das Tödten eines Vogels keinen Nutzen. Aber, wenn ich deinen (oder diesen, wieder זך = רך) Vogel Vâresha nicht geschaffen hätte, so hätte ihn (33) Ganâ-Mainyo geschaffen, der schlechte (? undeutliches Wort, vielleicht דרונג), mit einem Körper von der Gröſse eines

Capitel XV. S. 212 ff.

§ 1. Ueber die Wieheit der Menschen ist in der Din gesagt: Gayumart liefs beim Sterben Samen: dieser Samen wurde im Lauf des Sonnenlichtes gereinigt, und zwei Theile erhielt Neriosenh zur Bewahrung, und einen Theil ergriff Spendomat. Und nach 40 Jahren wuchsen sie aus der Erde, in der Gestalt einer Reivaspflanze mit einem Stamm fünfzehnjährig mit fünfzehn Blättern, am Mithragan des Monats Mithra auf diese Weise [1]): ihre Hände waren zurück ums Ohr geschlungen und einer mit dem andern verbunden; sie waren gleicher Gestalt und gleichen Aussehens, d. h. es war die Mitte beider zusammengebracht sichtbar; so waren sie gleicher Gestalt, dafs es nicht offenbar war, wer Mann und wer Weib; und was der Glanz (die Seele) der Ahura, war wiederum nicht (offenbar), wie gesagt ist: was ist zuerst geschaffen? die Seele oder der Leib? Hierauf sprach zu ihm Ahura: Die Seele ist zuerst erschaffen, und der Leib wurde darnach für sie geschaffen und (sie) in den Leib gelegt. Und: Der Selbstthätige wurde hervorgebracht und der Leib für die Selbstthätigkeit gemacht. Hieraus ist dieser Schlufs: Die Seele wurde zuerst geschaffen und der Leib nachher. Hierauf wuchsen beide von der Baumgestalt zur (34) Menschengestalt. Jener Glanz kam geistiger Weise (vom Himmel) in sie herab, welcher die Seele ist; sonst wäre auf diese Weise der Baum emporgewachsen als Früchte tragend.

§ 2. Zehn Arten von Menschen. Da sprach zu ihnen Ahura, zu Maschiah und Maschianeh: Menschen seid ihr; Väter der Lebendigen (Welt) seid ihr, ihr seid von mir vollkommenen Sinnes und rein erschaffen; thut die Werke der Vorschrift vollkommenen Sinnes; gute Gedanken denkt; gute Worte redet; gute Werke wirkt und opfert den Dev's nicht! Jeder von ihnen beiden dachte dies: es erfreue sich einer an dem andern, weil er Mensch ist. Hierauf thaten sie ihr erstes Werk, dafs sie vorschritten und sich sodann vermischten. Hierauf sprachen sie diese erste Rede: Ahura hat Wasser,

Widders (? var = ורך), da hätten die Geschöpfe nicht leben können — Vieles Vieh am Leben (?) von allen Arten ist des Lebens (?) wegen geschaffen worden; wenn Ganâ-Mainyo eines vernichtet, so ist ein anderes am Leben.“ Sp.]

[1]) Vergl. Hamzah p. 48.

Erde, Bäume und Thiere, Sterne, Mond und Sonne und alle Annehmlichkeiten geschaffen, welche von der Reinigkeit offenbar sind, sammt und sonders. Hierauf lief der Feind in ihr Denken und verfinsterte ihr Denken, und sie logen sodann: Ahriman hat geschaffen Wasser, Erde, Bäume und Thiere und das Uebrige. Als gesprochen wurde die Lügenrede, wurde sie nach Wunsch der Dev's geredet. Ganâmainyô machte sich zuerst Freude von ihnen von da an zu eigen. Durch diese gottlose Rede wurden beide Gottlose (Darvand) und ihre Seele ist bis zum zukünftigen Körper in der Hölle.

§ 3. Hierauf gingen sie dreifsig Tage lang ohne Speise (35) und zogen schwarze Kleider an. Nach den dreifsig Tagen gingen sie auf die Jagd und kamen zu einer weifshaarigen Ziege. Hierauf saugten sie mit ihrem Mund Milch aus den Zitzen. Als sie diese Milch genossen hatten, sagte Maschiah zu Maschianeh: Freude war mir vorher, als ich diese Milch noch nicht gegessen hatte; aber gröfsere Freude ist es mir nun wohl, wenn ich sie geniefse. Zum Schaden des Körpers war diese zweite gottlose Rede: die Dev's kamen gewaltig herbei und nahmen ihnen den Geschmack der Speisen, so dafs von hundert Theilen ein Theil verblieb.

§ 4. Hierauf in tausend Tagen und Nächten kamen sie zu einem Widder, fett, weifs, sie tödteten ihn hierauf und machten von dem Baum Kunar und Samsir, nach Anweisung der himmlischen Ized, Feuer herabsteigen, weil diese beiden Bäume feuergebender sind. Hierauf bliesen sie mit ihrem Mund das Feuer an und brannten zunächst sieben Arten Holz darin [1]). Hierauf zerschnitten sie das Rind in drei Theile; von dem zweiten ging ein Theil gegen Himmel, sie sagten: das ist der Theil der Yazata's. Von vorn kam ein Vogel Kahrkâs herbei, der ihn forttrug; wie zuerst Fleisch des Hundes gegessen wurde (?). Hierauf zogen sie zunächst Kleider von Fellen an und hierauf gingen sie auf die (36) Jagd der wilden Thiere, von welchen Kleider wachsen.

[1]) Davon sind mir einige nicht kennbar. [Windischm. nimmt wohl גיבא siebente Holzart. Es ist aber nach den Glossaren = هيزم und entspricht dem talmudischen ציבין ligna. Es sind also blos sechs Arten genannt: 1) Kahek (viell. n. كاه Strohhalm, also Halme), 2) Dendâr, 3) Kenâr (wohl = كنار Kunâr, pomegranate), 4) Pêsi, 5) Chermâ (Dattel), 6) Murd (Myrte). Cf. unten die spätere Uebers., wo Einiges anders gefafst ist. Sp.]

§ 5. Hierauf gruben sie in der Erde ein Loch und fanden Eisen; sie schlugen es auf einen erlangten Stein und schärften es zu einer Axt. Sodann behieben sie einen Baum und bereiteten eine hölzerne Hütte, und durch diese Gottlosigkeit, welche sie übten, schadeten sie sich. (Dadurch) wurden die Dev's mächtiger. Hierauf übten sie gegen sich selbst jenen boshaften Neid; einer ging gegen den Andern; sie schlugen sich und zerrissen sich Haare und Gesicht. Hierauf erhoben die Dev's von der Tiefe ihre Stimme: ihr seid Menschen; opfert den Dev's, bis sich euch der Neidteufel legt. Maschiah schritt vor; Kuhmilch molk er; nach Norden hin spritzte er sie. Dadurch wurden die Dev's noch gewaltiger.

§ 6. Hierauf wurden beide trocken am Hintern; in fünfzig Jahren hatten sie kein Verlangen nach Vermischung, und hätten sie Vermischung gemacht, so hätte keine Zeugung von Nachkommenschaft stattgefunden. Am Ende der fünfzig Jahre kam ihnen Zeugungslust, zuerst dem Maschiah und dann der Maschianah. Deſshalb sprach M. zur M.: *Quando hoc tuum genitale video, meum magnopere se levat. Deinde dixit M.: frater M. quando hoc tuum genitale magnum video, meum* (37) *genitale madefit (?). Deinde ortum est ipsorum desiderium coëundi; deinde ipsorum desiderium declaraverunt; generationem fecerunt et cogitaverunt: Nobis etiam quinquagenariis hoc faciendum erat.* Von ihnen wurde in neun Monaten ein Paar geboren, Mann und Weib. Von der Nahrung der Nachkommenschaft wurde eines Mutter, eines Vater genannt und nachher nahm Ahura die Nahrung der Kinder wieder von ihnen weg, bis die Kinder genährt waren, und die Kinder verblieben. Hierauf entstanden von ihnen sieben Paare: Mann und Weib, alle Bruder und Schwester, (Mann) und Frau. Hierauf wurden von jedem derselben in fünfzig Jahren Kinder erzeugt und sie selbst starben in hundert Jahren. Von diesen sieben Paaren war eines Çiahmah mit Namen der Mann und das Weib Çiahmahi. Von ihnen wurde ein Paar gezeugt, welche der Mann Fravâk und das Weib Fravâkain mit Namen waren. Von ihnen wurden fünfzehn Paare gezeugt: denn jedes Paar war eine Gattung.

§ 7. Der volle Fortgang des Geschlechtes der Lebendigen (Welt) entstand aus der Erzeugung aller dieser fünfzehn Gattungen. Neun Gattungen gingen auf dem Rücken des Rindes Çarçaok auf dem See Ferahkand nach den sechs andern

Kešvars und sind dort, und sechs Gattungen Menschen sind in Qaniras geblieben. Von diesen 6 Gattungen sind ein Paar, der Mann Tac und das Weib Tacah mit Namen gewesen, und in die Wüste der Tacier gegangen (38). Ein Paar, Hušing der Mann und die Frau Gancah mit Namen; von ihnen sind die Iranier entstanden. Und ein Paar, von welchem die Mâcendrân entstanden sind, in Amr [1]) in den syrischen Gegenden, in den Aniran'schen Gegenden, in den turanischen Gegenden, in Cinistan in den Dahischen Gegenden, in den Çarm-Gegenden, das ist in Arum, in den sindhischen Gegenden. Und diese in den sieben Kešvars sind alle vom Geschlecht des Fravâk, des Çiahmak und Mašia; nämlich zehn Arten Menschen; fünfzehn Arten sind von Fravâk gekommen. Fünf und zwanzig Arten sind alle vom Samen des Gayumart geworden, nämlich: Erdmenschen, Wassermenschen, einohrige, einäugige, einfüſsige und die, welche Flügel tragen, wie die Fledermäuse, die Geschwänzten und die, welche Haare am Leib tragen. (NB. Diese 10 Arten sind offenbar die p. 34, 3 gemeinten.)

Capitel XVI.

Ueber die Beschaffenheit der Zeugung ist gesagt in der Din. Die Frau, wenn sie aus der Menstruation, bis zehn Tage und Nächte nähern sie sich, vor dem sie schwanger wird. Ist sie von der Menstruation gewaschen, wenn die Zeit der Schwängerung kommt, so entsteht daraus, wenn der Same des Mannes stärker ist, ein Sohn; wenn der des Weibes stärker ist, eine Tochter; wenn beide gleich stark sind, Zwillinge oder Drillinge. Geht der Same des Mannes zuvor, so fällt er in den Uterus und es entsteht frpa (Fett) — kommt der Same des Weibes zuerst, so wird er Blut; (39) das Weib leidet davon. Der Same des Weibes ist kalt und flüssig und flieſst aus der Seite und seine Farbe ist weiſs, roth und gelb. Und der Same der Männer ist heiſs, trocken und flieſst aus dem Mark des Kopfes; seine Farbe ist weiſs und grau. Wenn der Same der Weiber zuerst kommt, so macht er im Uterus Platz (setzt sich dort nieder), und der Same der Männer kommt über ihn und macht den Ort des Uterus voll; alles was davon überflieſst, wird wieder zu Blut, geht in die Adern der Mütter hin, und zu der Zeit,

[1]) Wohl Amol, Stadt in Mazendran.

wenn sie gebärt, wird es Milch und nährt; so dafs alle Milch vom Samen der Männer ist und vom Blute der Mütter.

Diese vier Dinge werden übermütterlich genannt: Himmel, Metall, Wind und Feuer, männlich und werden niemals etwas Anderes; Wasser, Erde, Bäume und Fische, weiblich und werden niemals etwas Anderes. Die übrige Schöpfung ist männlich und weiblich, *nar* ist so viel als männlich. Ueber die Fische ist gesagt: Zur Zeit der Befruchtung gehen sie in fliefsendes Wasser ein Haçr weit, was eine Viertel-Parasange ist. Zwei und zwei gehen sie ins Wasser hinein und gehen wieder zurück. Bei diesem Kommen und Gehen reiben sie ihre Körper und es fällt eine Art Schweifs zwischen sie und alle beide werden befruchtet.

Capitel XVII.

Ueber die Beschaffenheit des Feuers ist gesagt in der Din: es sind fünf Arten (40) von Feuer geschaffen, nämlich [1]: Das Feuer Berezi-cavan: das Feuer vor Ahura und den Königen. Das Feuer Vohu freyãn: dieses Feuer ist im Leib der Menschen und Thiere. Das Feuer Urvâzist [2]: dieses Feuer ist in den Bäumen. Das Feuer Vâzist [3]: dieses Feuer ist in den Wolken gegen Çpencrak zum Kampfe. Das Feuer Çpaênist: dieses Feuer tragen sie in der Welt zum Werk, und das Feuer Vâhrâm [4]).

Von diesen fünf Feuern verzehrt eines Wasser und Speise: nämlich das in den Menschen. Eines verzehrt Wasser und ifst keine Speise: nämlich das in den Bäumen, welche im Wasser leben und wachsen. Eines verzehrt Speise und kein Wasser: nämlich das, was in der irdischen Welt zu den Werken (der

[1]) Cf. Yaçna XVII, 11 sqq. XXII, 2. XXXVI.

[2]) Anquetil meint, Urvazist und Vohu freian hätten ihre Plätze zu tauschen.

[3]) Farg. XIX, 40.

[4]) Dieses Feuer wird aus 15 Feuern zusammengesetzt, die Farg. VIII, 83 aufgezählt sind. — In der Huzv. Uebersetzung Yaçn. XVII, 63 sqq. werden aufgezählt:

1) *atas i burnd sut;*
2) *atas i spir frvhtar zki dr tnn i ansutaan;*
3) *atas friaan zivesn zki dr hurvar;*
4) *atas vazist zk sidaan çpncrus mhitunit;*
5) *atas i afzunik zk dr garutmann pis anauma.*

Es geht hieraus hervor, dafs berezi-çavañh und çpénista ihre Plätze zu tauschen haben, resp. ihr Prädicat.

Ueber die Feuer siehe die Stelle des Ulemai Islam bei Spiegel Avesta I, p. 158.

Menschen) gebraucht wird und auch das Feuer Vâhrâm. Eines ifst kein Wasser und keine Speise: nämlich das Feuer Vacest. Das Feuer Bereziçavan ist in der Erde, den Bergen u. s. w.

Vom Beginn der Schöpfung hat Ahura nämlich drei Strahlen (Glanz) geschaffen; unter ihrem Schutz und Aufsicht sind alle Welten (Menschen) gewachsen. Unter der Herrschaft des Tahmuraf, als die Menschen, welche auf dem Rücken des Rindes Çarçaok von Qaniras nach den andern Kesvar's übersetzten und in einer Nacht mitten auf dem Meer die Feuerstelle vom Wind gelöscht wurde (Feuerstellen, (41) worin sich das Feuer befand, waren auf dem Rücken des Rindes an drei Plätzen gemacht, welche der Wind mit dem Feuer in jenes Meer (?) warf), da wurden für jene drei Feuer drei Lichte an dem Platz der Feuerstelle auf dem Rücken des Rindes genährt, bis der Tag kam und jene Menschen auf dem Meer wiederum fuhren. Und Ǵim, während seiner Herrschaft, förderte alle seine Werke durch die Hülfe jener drei Feuer: er setzte das Feuer Frubu auf das Dâtgâs auf einem glänzenden Berg in Hvarcm; als sie den Ǵim zerstörten, den Glanz Ǵim's vom Glanz des Dhâk, da wurde das Feuer Frpâ befreit (?), gerettet.

Unter der Herrschaft des Königs Vistâçp in der Offenbarkeit der Din wurde es von Hvarcm auf den Berg Rusn in Kabulistan (dem Land Kabul) gebracht, und dort ist es geblieben.

Das Feuer Gusaçp [1]) machte bis zur Herrschaft Ki Huçrub's auf diese Weise die Beschützung der Welt. Als Ki Huçrub den Götzentempel des Var Ciciçt zerstörte [2]), fiel es auf den Sattel des Pferdes und entfernte die Finsternifs und machte Licht, bis der Götzentempel ausgegraben war; und dort auf dem Berg Açnevand [3]) deponirte er das Feuer Gusaçp auf die Feuerstelle.

Das Feuer Burcin Mithro fuhr bis zur Herrschaft des-

[1]) Cf. Burhankati bei Vullers, Relig. des Zor. p. 112.

[2]) Ebenso ist der See Caêcist in Atropatene, vergl. p. 55, 10.

[3]) Der Berg Açnevand ist nach p. 24, 2 in Atropâtcân. Procopius de bello Pers. II, 24 (T. II, p. 259 ed. Bonn): ἐτύγχανε δὲ ὁ Χοσρόης ἐξ Ἀσσυρίων ἐς χώριον Ἀδαρβιγάνων ἥκων πρὸς βορρᾶν ἄνεμον, ἔνθεν διενοεῖτο ἐς τὴν Ῥωμαίων ἀρχὴν διὰ Περσαρμενίων ἐσβάλλειν· τὸ μέγα πυρεῖον ἐνταῦθά ἐςιν, ὃ σέβονται Πέρσαι θεῶν μάλιςα· οὗ δὴ τὸ πῦρ ἄσβεςον φυλάσσοντες μάγοι τά τε ἄλλα ἐς τὸ ἀκριβὲς ἐξοσιοῦνται καὶ μαντείῳ ἐς τῶν πραγμάτων τὰ ἔγιςα χρῶνται· τοῦτ' ἔςι τὸ πῦρ, ὅπερ Ἑςίαν ἐκάλουν τε καὶ ἐσέβοντο ἐν ς ἄνω χρόνοις Ῥωμαῖοι.

Königs Vstâçp's in derselben Weise in der ganzen Welt umher und machte den Schutz überall. Als (42) der mit lieblicher Seele begabte Zartust hineinging (verschlungen wurde), zur Ausbreitung der Lehre und zur Zweifellosigkeit machte, damit König Vstaçp und seine Kinder zu der Jezdan's Lehre kämen, da legte Vstâçp auf dem Berg Raêvand [1]), den man auch pust Vstâçpân nennt, (das Feuer Burcin) nieder.

Diese drei Feuer sind das Feuer Vâhrâm. Jeder Leib ist irdisches Feuer, es bleibt ihr Glanz darin auf diese Art: wenn der Leib der Menschen in den Mutterleib kommt, so wird eine Seele vom Himmel hineingelegt, welche diesen Leib, so lange er lebendig ist, regiert. Wenn dieser Leib aber stirbt, so vermischt sich der Leib mit der Erde; die Seele kehrt wieder zur Geisterwelt (Himmel) zurück.

Excurs zu Bundehesch Capitel XVII.

Die Aufzählung der Gattungen des Feuers, wie sie hier Bundehesch giebt, ist ganz der Stelle Yaçna XVII, 62 identisch. Hier wird zuerst das Feuer im Allgemeinen angerufen und sodann die fünf Arten desselben numerirt: „62. Dich, Feuer, des Ahura-Mazda Sohn, den reinen Herrn des Reinen, rufen wir an. 63. Das Feuer Berezi-Çavaṅha rufen wir an. 64. Das Vôhu-Fryâna rufen wir an. 65. Das Feuer Urvâzista rufen wir an. 66. Das Feuer Vâzista rufen wir an. 67. Das Feuer Çpénista rufen wir an. 68. Den Herrscher der Geschlechter Nairyo-Çaṅha, den Yazata, rufen wir an. 69. Das Feuer, aller Häuser Hausherrn, den Mazdageschaffenen, Sohn des Ahura-Mazda, den reinen, Herrn der Reinigkeit, rufen wir an." Die Huzvâresch-Uebersetzung dieser Stelle erklärt übereinstimmend mit Bundehesch die zweite Gattung (Vôhu Fryâna), deren Name mit spir frvâctar gegeben wird, als jenes Feuer, das im Leibe der Menschen sei; die dritte (Urvâzista = praan zivesn) als das in den Bäumen befindliche; die vierte (Vâzista) als das, welches den Daêva Çpencrus schlug [2]). Bezüglich der

[1]) Der Berg Raêvand ist nach 23, 11 in Charâçân. Ueber das Feuer Burzin vergl. Bund. p. 25, 1.

[2]) Neriosenh:

1) *agnim udagraǵyotiśaṃ | yaḥ sadaiva ǵyotiśmân samîpastho hormiǵdasya âste;*

2) *agnim uttamsakhâyaṃ yaḥ sadaiva dehastho bhaxati pibati ca;*

3) *agnim vanaspatisthaṃ yaḥ sadaiva pibatyeva na khâdati;*

ersten und fünften Gattung hingegen ist eine bedeutende Differenz vorhanden. Während nämlich Bundehesch vom ersten Feuer Berezi-çavañha (von H. Ü. mit *atas i burnd sut* übersetzt) sagt, dafs es jenes vor Ahura und den Königen sei, legt die H. Ü. diese Eigenschaft dem Feuer Çpénista bei (*atas î afzunik — zk dr grutmann pis anauma pnn minuia dkuamunit.* — Das Feuer Çpénista, welches vor Ahura in der geistigen Welt ist). Und während B. vom Feuer Çpénista sagt: es sei jenes, welches man in der Welt zu den Geschäften brauche, und verbindet damit das Feuer Vahram — giebt H. Ü. von Berezi-Çavañha keine weitere Erklärung, schliefst aber an diesen Namen die Erklärung: das Feuer Vrârân sei eines damit. Wer von beiden hat nun Recht? Ich glaube, die H. Ü. und zwar defswegen, weil B. p. 40, 14 eine weitere Bemerkung wegen Berezi-Çavañh kommt, es sei das Feuer in der Erde, den Bergen u. s. w. Dieses scheint aber weit besser zu dem irdischen Feuer des täglichen Gebrauches, als zum Feuer vor Ahura zu passen. Ferner dürfte der Name Çpénista als Epitheton Ahura's besser dieser höchsten Gattung des Feuers zukommen. Andrerseits aber liefse sich auch sagen: dafs, nachdem l. 7—14 die vier Gattungen des Feuers nach ihrer Wirksamkeit wiederum aufgezählt sind, berezi-çavan wieder erscheint, und als das in der Erde befindliche etc. bezeichnet wird, zum Unterschied von den übrigen. Es ist daher sehr wahrscheinlich, dafs unter den Persern selbst eine Meinungs-Verschiedenheit bezüglich der Namenserklärungen stattfand. — Im Falle wir hingegen berechtigt wären, die abweichende Darstellung des B. nicht für eine verschiedene Meinung seines Verfassers, sondern für ein Verderbnifs des Textes zu halten, so müfsten die Worte: *atas i ruini anauma vhutâ* nach l. 7 versetzt: dagegen die Worte l. 7: *atas zk pnn gihan pnn kar darind atasic vahram* in l. 2 eingeschoben werden.

Die Aufzählung der verschiedenen Wirkungsweisen des Feuers findet sich auch in der Stelle des Ulemâi-Islam, welche Spiegel (Avesta I, p. 158) angeführt hat, und an welcher es mir nicht klar ist, ob die Aufzählung mit Berezi-Çavañh, dem himmlischen Feuer, oder mit Vâzista anfängt — letzteres ist

4) *agnim vidyutrûpam yaḥ sadaiva nirmalatarô vrṣṭikaraḥ na khâdati na ca pibati;*

5) *agnim payaḥstham ya sadaiva ratnânâm niṣpâdayitâ.*

mir jedoch wahrscheinlicher wegen des Satzes: es verzehrt nichts — welcher genau Bund. p. 40, 13 entspricht.

Das nichtverbrennende Feuer in den Pflanzen kommt auch Bundeh. p. 71, 16 vor. Das Feuer Vâzista findet sich Farg. XIX, 40 W.: *âtarem vâzistem frâyazaesa daêum ǵanem çpenǵaghrem.* Gosch Y. 31 findet sich der Name eines Daêvadieners *çpinǵauruskem.* Die Geschichte dieses Kampfes ist erzählt Bundeh. p. 17, 8: „Bei dieser Regenmachung kämpfen *açpnérsk daêva apaośa* und das Feuer Vâzist schlug mit der Keule und Açpnérak erhob wegen dieses mit der Keule geschlagenwerdens das heftigste Geschrei.“

Yaçna XIV, 4 kommt Vâzista vor und zwar in Verbindung mit dem Feuer. Sp. übersetzt: den Herrn des geliebten, schnellen Körpers (?) rufe ich an, das Feuer Ahura-Mazda's. — Es scheint mir nicht, dafs hier die Gattung des Feuers Vâzista gemeint ist; vielmehr dürfte eine Anspielung auf den Auferstehungsleib darin liegen[1]. *urvâzistô* Yaçn. XXXVI, 4: Glückselig der Mann, zu dem du mit Kraft kommst, Feuer des Ahura-Mazda. Mit des Glückseligsten Glückseligkeit, mit des Preiswürdigsten Preis mögest du zu uns zum gröfsten Werke (der Auferstehung) kommen. 7: Feuer, Kenner des Ahura-Mazda bist du, des Geistes Kenner; dessen heiligster du bist, oder was dir der Name Vâzista ist.

An dieser Stelle sind die Worte urvâzista, vâzista, çpénista, welche auch Namen des Feuers sind, in Beziehung auf letzteres allerdings gebraucht, ob aber damit die bestimmten Feuergattungen gemeint sind, steht dahin.

Capitel XVIII. A. S. 169 ff.

Ueber die Beschaffenheit des Baumes, der Gokart heifst, ist in der Din gesagt: Am ersten Tag war es, dafs der Baum, der Gokart heifst, im Meere Vourukaśa in jener Tiefe des Berges wuchs: bei der Bewirkung der Auferstehung ist er nothwendig; denn sie bereiten die Unsterblichkeit (Sp. Seligkeit) aus ihm.

[1]) Der förderlichste Beistand *hvô tôi mazdâ ahurâ vâzistâ aṅhaitî açtis* Yaçn. XXXI, 22; *anhuma dust burtar tan. Ahurahê mazdaõ frya vâzista açtayô* Yaçn. LXIX, 14. Die H. Ü. giebt *vâzista açtayô* überall mit *burtar tnn.* Nerios. an der ersten Stelle: *sa tê mahaǵñânin svâmin mitram asti niveditatanuḥ* || *tvâm eva vapuśi niǵê abhyâgatam kurute.*

Ahriman hat in dieser Tiefe des Wassers eine Kröte (Eidechse) zum Verderben (des Hom) gemacht, welche den Hom angreift: zur Abwehr dieser Eidechse hat Ahura zehn Karfische dort geschaffen, welche um den Hom beständig alle kreisen und immer hat einer von diesen Fischen den Kopf auf der Eidechse, und auch die Eidechse ist dieser Fische geistige Speise, (43) d. h. sie brauchen keine Speise bis zur Neumachung: in der Kleinheit des Haares [1]).

Als Ort dieser Fische ist das Wasser Arg (der Flufs Raṅha) geschrieben [2]) (in den h. Büchern), wie gesagt ist: das gröfste von diesen Geschöpfen Ahura's ist dieser Fisch, und das gröfste der (Geschöpfe) Ahriman's ist diese Eidechse, und in dem Schlund, der zwischen beiden ist, können alle beide irdischen Geschöpfe Platz finden, aufser jenem einen Fisch, welcher der Vâsi-Pncâçatvarân ist. Und dies wird gesagt: dieser Fisch sieht so in diese Tiefe des Wassers, eine Nadel (Aehre) grofs mufs er sehen, wenn man sie ins Wasser wirft, oder ein Haar grofs.

Wegen des Vâsi-Pnćâçatvarân ist es bekannt: er geht im Meere Vôurukaśa und seine Länge ist so grofs, wie wenn ein Mann in schnellem Lauf geht, gröfser als die Gröfse des Körpers wächst er [3]).

Und dies ist gesagt: er hat die Hut der Wassergeschöpfe, und sie leben am meisten unter ihm.

Der Baum Vielsamen ist im Meer Vourukaśa gewachsen. Die Samen aller Gewächse sind auf ihm, welchen man bald Gutheil, bald Starkheil, bald Vielheil nennt. Auf diesem einen Baum ist [4]) geschaffen. Jener Berg ist mit 9999 Myriaden Löchern versehen (jede Myriade sind zehntausend), in diesem Berg ist der Behälter (44) der Gewässer geschaffen: nämlich das Wasser geht von dort auf dieser Brücke in die sieben Keśvar's der Erde, wie gesagt ist: das Wasser des Meer's in den sieben Keśvar's der Erde hat seine Quelle von dort.

[1]) Sp. sind sie in Abnahme.

[2]) Sp. an manchen Stellen werden diese Fische *Arz maia* genannt [vgl. meine Einleitung in die traditionellen Schriften der Parsen II, 471. Sp.].

[3]) Defswegen ist er gröfser als alle Körper.

[4]) [Verdorbene und darum nicht ganz deutliche Stelle. Sp.]

Capitel XIX.

1. Wegen des dreibeinigen Esels [1]) ist gesagt: er befindet sich in der Mitte des See's Ferhankut und hat drei Beine und sechs Augen und neun Mäuler, zwei Ohren und ein Horn; einen weifsen Leib; er geniefst Geisterspeise und ist rein. Von diesen sechs Augen sind zwei am Ort der Augen und zwei auf der Höhe des Kopfes, zwei auf dem Ort der kufan; mit diesen sechs Augen schaut (tarvinit) er wie ein Späher durch und schlägt (?). Von den 9 Mäulern sind drei am Kopf und drei je an der innern Seite der Rippen und jedes Maul ist so grofs, wie ein Kata, und er ist so grofs, wie der Berg Arvend. Jeder der drei Füfse, wenn er auf der Erde steht, ist so grofs, wie tausend Schafe, wenn sie auf der Erde sitzen und rings um und herab gehen; der kleine Fufs ist so grofs, wie tausend Männer, welche mit tausend Pferden (als Helden?) hineingehen. Mit den zwei Ohren bedeckt er Mazenderan. Das eine Horn ist goldgestalt, mit Löchern versehen, woran tausend Hörner darauf wachsen mit Kameelkraft oder mit Pferdekraft oder mit Stierkraft oder mit Eselskraft, grofs oder klein. Mit diesem Horn (45) schlägt und tödtet (?) er alle Khrafstra çritrçp [2]). Wenn dieser Esel in den See seinen Hals steckt, sein Ohr hängt, so wird alles Wasser des See's in Bewegung gebracht

Wenn er seine Stimme erhebt, so werden alle weiblichen

[1]) Drei Beine bedeuten in der deutschen Mythologie das Gespensterhafte.

Der dreibeinige Esel kommt vor:

Yaçn. XLII, 4 Westerg.: *kharem ćâ yim aśavanem yazamaidê yô histaitê maidhîm zrayaṅhô vôurukaśahê.*

Tir. Y. 33: *âaṭ taṭ dunmãn fraśaōpayêiti maêghô kara (Var. kereçvãno) aśavanô frâ pourvô vâtãm vazaiti.*

Davon verschieden *karemća aç(a)banem* Ab. Y. 73 und *kara maçyô* Farg. XIX, Bahr. Y. 29. Din Y. 7.

Parsi Gr. (Minokh.) p. 171 fin.; p. 141, 14: *khar i çe pâê myãn zreh i var kas éçteṭ.* 15: *u hamôin âw i ô neçâê u dastãn u awaré hihir u rîmanî vâreṭ ka ô khar i çe pâê raçeṭ hamôin pa vînasn pâk u yaozdâthra kuneṭ.*

Nerios. 14: *kharaçca yaḥ tripâdaḥ antaḥ kśîrasamudrê samtiśṭhati.* 15: *samagram api payaḥ yat nasâsu rajasvalârudhirêśu ca aparêśu ca kutsitêśu malinêśu varśati yadi kharê tripâdê samprâpnôti sarvaṃ nirîkśaṅêna pavitram nirmalataraṃ ca kurutê.* —

kaśa = *karta* Grube.

Der dreibeinige Esel erinnert besonders wegen seines Hornes an das Einhorn Plin. H. N. VIII, 21. Rosenmüller, Morgenland II, 269, es wurde in Tibet gefunden.

[2]) [Vielleicht: mit diesem Horn schlägt und zerbricht er alle schlechten, vergänglichen Khrafstra's. Ich lese סריתר סיג̄ = *çritraçp*. Sp.]

Wassergeschöpfe der Geschöpfe Ahura's schwanger und alle Wasser-Khrafstra's, die schwanger sind, wenn sie dies Geschrei hören, verlieren ihre Frucht. Wenn er in den See urinirt, so wird alles Wasser des See's rein, welches in den sieben Keśvars der Erde ist und es ist so, als ob alle Esel ins Wasser gingen und ins Wasser urinirten, wie gesagt ist: wäre der dreibeinige Esel nicht für Wasser geschaffen, so würde alles Wasser im See abnehmen; von einem [1]) des Giftes, welches Ahriman in das Wasser trägt, zum Tod der Geschöpfe Ahura's. Tistar trägt das Wasser vom See um der Hülfe des dreibeinigen Esels willen hervor. es ist offenbar: Excremente des dreibeinigen Esels sind (nicht), weil er viele geistige Speisen hat und die Feuchtigkeit geht in den Leib und in der Vermischung mit den Excrementen geht es wieder heraus.

2. Ueber den Stier Hazayôs, den man auch Çarçok nennt, heifst es: Am Anfang der Schöpfung setzten die Menschen von Keśvar zu Keśvar, (46) bei der Auferstehung werden sie von ihm Leben bereiten, wie gesagt ist [2]):
..............

3. Ueber den Vogel Camrus [3]) ist gesagt: (dafs er) auf dem Haupt des Berges Harburj ist und alle drei Jahre viele aniranische Gegenden in Leiden versetzt; bei seinem Kommen in die iranischen Gegenden giebt er Leben und Jugend, und macht Ruhe der Welt. Hierauf erhebt er sich von den Mündungen der Thäler und geht zum Arg° und dieser Vogel Çamrus fliegt empor auf den höchsten aller dieser Berge und alle aniranischen Gegenden bestreut er, wie die Ameisen (??) Korn.

4. Vom Karśapt [4]) ist gesagt: er wufste Gebete (Manthra's) zu sprechen; er hat die h. Lehre in das von Yima gemachte Vare getragen und ausgebreitet und dort den Afaçta in der Sprache der Vögel gesprochen.

[1]) [Es ist wohl hier ein Fehler im Texte. Sp.]

[2]) Glosse. [Hier folgt eine verdorbene und darum undeutliche Stelle in der Hdschr. p. 46, 2—4 ed. W. Sp.]

[3]) Vergl. Bund. p. 59, 8.

[4]) *Karśapt,* vergl. Bund. p. 57, l. ult., wo er auch *cark* genannt wird, wahrscheinlich = Sskr. *ćakra* in *ćakravâka.* — N. P. *cak accipiter.* Minokh. p. 402, 2 *cakravâkah paxinâm guru.* Im Lorest. *tscherkh falco.* Anq. II, 398 giebt es mit *espèce d'épervier.* *Pott* Z. f. K. d. M. IV, p. 31. — *Karśipta* ist wohl der über den Furchen fliegende.

5. Vom Stierfisch wird gesagt: er ist in allen Zare's; wenn er Geschrei macht, werden alle Fische schwanger, alles Wasser-Ungeziefer verliert die Fötus.

6. Çin Murv [1]) ist Hausbewahrer an der Thüre der Welt; er ist zweimal gemacht: der Vogel Asozustak und der Vogel Zobara vahman. Ueber den Vogel Asozustak ist gesagt: es ist ihm der Afesta auf die Zunge gelegt, wenn er spricht, entfliehn die Dev's; sie halten sich dort nicht auf. Die Nägel, wenn sie nicht weggetragen werden (47), so bemächtigen sich ihrer die Dev's und Zauberer und in Pfeilgestalt auf diesen

[1]) Sind hier die *sin* dreier Arten gemeint? Cf. Bahr. Y. 19. Farg. XVII, 9. Herbelot Bibl. Or. s. v. Simorg V, p. 259:

Simorg. Ce mot Persien signifie proprement cet oiseau fabuleux que nous appelons Griffon et qui nous est venu de l'Orient; car les Juifs font mention dans le Thalmud d'un oiseau monstrueux, qu'ils nomment Jukhneh et Ben Jukhneh, du quel les Rabins racontent mille extravagances, — et les Mahométans disent que le Simorg se trouve dans la montagne de Caf.

Sâdi, Auteur sérieux qui a composé le Bostan, dit cependant, en voulant louer la providence et la libéralité magnifique de Dieu envers ses créatures, dans la préface de cet ouvrage, que Dieu a dressé un table d'une si grande étendue pour la nourriture et pour la conservation de toutes ses créatures, que le Simorg trouve dans le mont de Caf de quoi se répaître suffisamment, quoiqu'il soit d'une monstrueuse et épouvantable grandeur.

Simorg Anka; c'est le même oiseau que Simorg. Les Orientaux disent dans leurs Romans, que cet oiseau merveilleux est raisonnable; car il parle à ceux qui l'interrogent; et dans le Caherman Nameh ou Histoire de Caherman, nous lisons le discours, qu'il tint à ce héros, dans lequel il dit qu'il a vécu dans plusieurs révolutions de siécles et de créatures, qui sont passées avant le siécle d'Adam.

Simorg nährt den Zâl und ist König der Vögel.

Die im Z. A. vorkommenden Vögel sind:

Vâraghna, der schnellste und leichteste der Vögel, der die Sprache der Vögel hört. Bahr. Y. 19—21. Ob der ib. 35 erwähnte *vârenǵana* derselbe ist, steht dahin. Die drei *Qarna's* gehen von Yima weg in der Gestalt dieses Vogels. Zam. Y. 35.

Amru und *Camru* kommen vor Farv. Y. 109.

Mereghô çaêno Bahr. Y. 41. Farv. Y. 3 die Beschreibung eines gigantesken Vogels. *Çaêna* auf dem Baum Allsamen R. Y. 17. Parsi Gr. p. 143. Gehört dahin der Berg *upairi-çaêna?*

Çaêna = *çyêno*. Der Vedische *çyêno*, der den Samen herabbringt, vergl. Wils. Rig. V. III, p. 74 not. und p. 174.

Aśô-zusta, der Vogel, der die Nägel frifst. Farg. XVII, 9 W.

Parôdars, den die Menschen *Kahrkatâç* nennen, der ein Bote des *Çraośa* ist. Sskr. *kukkuta cock*. Pehlvi *halka*.

Kahrkâça, der Leichenverzehrer. Ab. Q. 61.

Karśipta. Farg. II fin.

Die Rabbinen-Fabeln von dem Vogel *Bar Juchne*, dessen zerbrochenes Ei sechzig Dörfer überschwemmt und dreihundert Cedern zerbricht (Eisenmenger I, 396) und von dem Vogel *Sis* oder *Tarnegal Bara* (wilder Hahn), welcher bis an's Schienbein im Wasser steht und sein Kopf reicht an's Firmament, wenn er seine Flügel ausstreckt, verfinstert er die Sonne (ib. p. 397 f.).

Vom Vogel *Bar juchne* wird bei der Auferstehung der Gerechten eine Mahlzeit zubereitet. Er wird auch *Sis* genannt (II, p. 877).

Vogel wirft's und schlägt's. Darum, wenn die Nägel weggetragen werden, sammelt und frifst sie dieser Vogel, so lange können die Dev's ihr Werk nicht thun; wenn man sie nicht fortträgt, so frifst er sie nicht, so können die Dev's Unheil damit machen.

7. Und die andern wilden Thiere und Vögel sind alle zur Vertilgung der Khrafstra's geschaffen, wie gesagt ist: wenn die Vögel und wilden Thiere alle zur Vertilgung der Khrafstra's und Zauberer (dienen), und auch dies ist gesagt: jeder Vogel [1]).

8. Vom weifsen Falken ist gesagt: die Schlangen tödtet er mit den Flügeln; der Kaschkinah tödtet den Mrd; zu dieser Vertilgung ist er geschaffen.

9. Der Krkâś des Alters *(zarenumainis)*, welcher der Krgas ist, ist wegen des Fressens der Leichen geschaffen; ebenso der Vrak Çarger, der Bergstier, der Pazun, der Hirsch, der Gur und die andern wilden Thiere, alle fressen Schlangen, und so sind auch die andern Thiere zur Vertilgung geschaffen der Wolfsarten, und um die Beschützung der Heerden zu machen. Der Fuchs ist zur Vertilgung des Dev Chava geschaffen; der ist zur Vertilgung des grćk und der andern Khrafstra's geschaffen. So ist der grofse Miśk zur Vertilgung der getreideziehenden Ameisen geschaffen, wie gesagt ist: (48) der Zuzak pifst in jedes Loch, in welchem Ameisen sind und tödtet tausend Ameisen. Die Erde, wenn Getreideziehende darauf kommen und Löcher darin machen, so kommt der Zuzak und geht in die Löcher und macht sie wieder gleich.

10. Der Wasserbiber ist zur Vertilgung der Dev's, die im Wasser sind, geschaffen. Defswegen ist dies richtig: alle wilden Thiere, Vögel und Fische sind jedes einzeln zur Vertilgung eines Ungeziefers geschaffen.

11. Vom Krkaś ist gesagt: auch von den höchsten Plätzen wegfliegend, wenn er eine Faust grofs Fleisch auf der Erde sieht, dann ist Moschus-Duft unter die Flügel gemacht, aber beim Fressen der Leichname (viel) Gestank der Leichname — dann kommt und steckt er den Kopf wieder unter die Flügel und wird wieder fröhlich.

[1]) [Lückenhafte Stelle in der Hdschr. des Bundehesch. Sp.]

12. Vom Tazischen Pferd ist gesagt: dafs es in finstrer Nacht ein Schweifhaar, welches am Boden liegt, sieht.

13. Der Hahn ist zur Vertilgung der Dev's und Zauberer geschaffen; mit dem Hund sind sie Gehülfen, wie gesagt ist in der Din: von den irdischen Geschöpfen sind diese zum Schlagen der Drukh's zusammen Gehülfen, Hahn und Hund, und das ist gesagt: [1]), wenn ich nicht geschaffen hätte den Hund, çva paçushaurva, den Hund Hausbeschützer, den vishaurva; denn es ist gesagt in der Din: (49) der Hund ist zum Schutz der Menschen und der Thiere, ein Schläger der Drukhs, wie gesagt ist: wann schlägt er alle Ungehorsamen? wenn er seine Stimme erhebt; dann schlägt er [2]).

Capitel XX.

Ueber die Beschaffenheit der Flüsse ist in der Din gesagt [3]):

Diese zwei Flüsse sind von der nördlichen Seite vom Harburc [4]) des Ahura hergeflossen: der eine nach Westen: nämlich der Arg; der eine nach Osten: nämlich der Vahflufs. Nach ihnen sind achtzehn Flüsse von derselben Quelle hervorgeflossen, wie das andere Wasser von ihnen in grofser Zahl hervorgeflossen ist; wie gesagt ist: so schnell flofs der eine vom andern, wie wenn ein Mann ein Aśem Vohu vom ausspricht. Diese alle zusammen mischen wiederum ihr Wasser mit diesen Flüssen, nämlich den Flüssen Arg und Vas. Sie beide umkreisen an beiden Gränzen die Erde und ergiefsen sich ins Meer, und alle Keśvar's geniefsen von den beiden

[1]) [Der Text, wie er im Bundehesch steht, ist durchaus unverständlich, wie er lauten sollte, sieht man aus der Huzv. Uebers. von Vd. XIII, 164. 165 m. A. Es müssen vor ויגארת הנמנאת p. 48, 18 noch die Worte רא צבי ר מאן supplirt werden, also: nicht würden meine Wohnungen bestehen können, wenn ich nicht etc. Sp.]

[2]) [Der schwierige Schlufs des Capitels fehlt bei Windischmann, auch ich übersetze nur zweifelnd von p. 49, 2 an: denn es heifst: womit schlägt er? alle Ungehorsamen schlägt er, wenn er die Stimme erhebt, das Leiden tödtet er. Daher (bringet) Fleisch und Fett — wegen des Schlagens des Vergänglichen und des Leidens von den Menschen hinweg — und Arzenei (cf. Vd. XIII, 78. 99 m. A.), aber bringet nichts Unnützes, weil (sonst) alle drei Dinge in Unachtsamkeit gegeben sind. Wenn man etwas nicht weifs, so soll man die Deçtûrs fragen, denn er (der Hund) ist von fünf Arten; jener Art bringt, welche die Drukhs schlägt. Sp.]

[3]) Der Anfang findet sich auch im Cap. XIII von den Meeren.

[4]) p. 49, 10 sind die Worte: *nimak mn arburc* gewifs eine Dittographie.

Kräftigen (50), und nachher gehen alle beide ins Meer Vourukaša zusammen, und kehren wieder zur Quelle, von der sie geflossen sind. Wie gesagt ist in der Din: So wie das Licht von Harburc aufgeht, am Harburc niedergeht, so geht auch das Wasser am Harburc aus und kehrt zum Harburc zurück. Und dies ist gesagt: der himmlische Arg begehrte von Ahura: die erste von allen Zufriedenstellungen ist die, welche das Sehen des Vahflusses ausbreitet: schaffe sie; hierauf schuf er ihn, vielzähligen. Der geistige Vasflufs des Ahura begehrte, um des Argflusses willen, ebenso: zur Freude und Hülfe des einen vom andern im Zusammenwirken sind sie hervorgeflossen, wie sie vor dem Kommen des Feindes ohne fliefsen hervorgingen, so werden sie, wenn die Drukhs getödtet ist, wiederum nicht fliefsend sein.

Jene achtzehn Flüsse zusammen, aufser dem Argflufs und dem Vahflufs, sind um die anderen Flüsse von ihnen entflossen, so nenne ich namentlich:

1) Arg rut;
2) Vah rut (auch Veh-rût, d. i. zweiter Vehrut), den man Didgar nennt;
3) Dei rid rut;
4) Frât rut;
5) Daitik rut;
6) Dargâm rut;
7) Zinidak rut (Zundak);
8) Harôî rut;
9) Meru rut;
10) Hatmund rut;
11) Ahusir rut oder Asnsir;
[12) Navadâ rut;]
13) Zismnd rut;
14) Avǵand rut (Hvaǵand);
15) Balk rut (Balkh);
16) [Mefva rut, den man Hendâ-Flufs nennt;]
17) Çpend rut;
18) (51) Rad rut, den man Koriǵe nennt;
19) Hvaraê rut, den man meçrgãsn nennt;
20) Araz rut;
21) Teremit(i) rut;

22) Hvanidis rut [1];
23) Dâraǵa rut;
24) Kasik rut;
25) Sad rut;
26) Pedâmeyan Catrumeyan rut Mokreçtân.

Hierauf rede ich von ihnen zum zweitenmale:

1. Arg rut heifst jener, welcher vom Harburc ausgeht, in das Land Erak, wo man (ihn) Ameće nennt [2], in das Land Aegypten, das man Meçraǵ nennt, hinüber geht, wo man ihn Nilflufs nennt.

2. Der Vas-Flufs fliefst nach Osten, geht ins Land Sind und ergiefst sich in Hindostan ins Meer, wo man ihn Mehrâ-Flufs nennt [3].

3. Der Frat-Flufs hat seine Quelle an der Gränze Rûm's, er bewässert Surestan und fliefst in den Deîld-Flufs. Hierauf Frat im östlichen Lande machen sie es offenbar. Die Quelle grub Manuscihr; alles Wasser wurde zurück an einen Ort geworfen, wie gesagt ist: „Ich rufe an den Frât, der voll Fische ist, welchen um seiner Seele willen grub Manuscihr, Wasser hineinliefs und"

4. Der Dagrat-Flufs geht von Çalmân aus und ergiefst sich in Huciçtân ins Meer.

5. Der Dâitik-Flufs geht von Arianvic aus, geht nach Gopeçtân. Von allen Flüssen sind in ihm die Khrafstra's (52) am meisten, wie gesagt ist: „der Daitî rut ist voll Khrafstra's."

6. Der Dargâm-Flufs ist in Çude.

7. Der Zendu-Flufs kommt vom Berg Puciçtân und fliefst zurück in den Harô-Flufs.

8. Der Harô-Flufs fliefst vom Harparçin-Berg hervor [4].

9. Der Hitmend [5]-Flufs ist in Çiçtân, seine Quelle ist vom Aparçîn, aufser diesem sprang Fraçiac.

10. Der Flufs Ahośir ist in Kumis.

11. Der Zismend [6]-Flufs ist an der Seite von Çoghd; er fliefst zurück in den Hveǵand-Flufs.

[1]) Die Par. H. giebt *anuinaidis*.

[2]) Dies ist der Indus.

[3]) Als Nebenflüsse des Vas erscheinen: 14) Balkh; 20) Teremet; 22) der Kâça?

[4]) Harô, Nebenflufs Zendu; cf. Lassen, J. A. III, p. 117; Ritter VIII, p. 238.

[5]) Etymander. Ritter VIII, 151. Harparcin ist Paropamisus.

[6]) Zismend, Nebenflufs des Hveǵend. — Polytimetus?

Bayerische
Staatsbibliothek
München

12. Der Hvegand [1])-Flufs geht in der Mitte von Çamarkad Frâgana hervor und heifst sodann Caśârad.

13. Der Mru rut [2]), der glänzende, fliefst in Chorasan aus dem Aparçin-Berg hervor.

14. Der Balkh-Flufs fliefst vom Aparçin den Bahmischen Bergen zu und fällt in den Vas rut [3]).

15. Der Çpend-Flufs ist in Atropatân. Es ist gesagt: „Dahak erbat von Ahriman: Dev's wünschte er dort.“

16. Der Tort-Flufs, den man Korige [4]) nennt, geht vom Meer Gilan aus und ergiefst sich in's Meer Vergâ.

17. Zahâvai, dieser Flufs geht von Atropâtkan aus; in Pars ergiefst er sich in's Meer.

18. Der Kurei [5])-Flufs hat seine Quelle von Çpâhân; er geht nach Huciçtan hinüber, fällt in den Dailik-Flufs. Er heifst in Çpâhân: Meçrkâ-Flufs.

19. Der Araz-Flufs ist in Taberistan, seine Quelle ist vom Berg Demavend [6]).

20. Der Teremut-Flufs ergiefst sich zurück in den Vas-Flufs.

21. Der Vendeçes-Flufs (53) ist in Persien, den man Çiçtan nennt.

22. Der Kâça-Flufs geht auf dem Berg bei der Stadt Tuç hervor und heifst dort Kaçp-Flufs; man nennt dort auch den Flufs Vas Kask; im Sind aber nennen sie ihn Kâça.

23. Der Pitâmiân [7])-Flufs oder Catrimiân ist in Kandic.

24. Der Dâraga ist in Airanvic; auf seiner Höhe ist die Wohnung des Pursaçp des Vaters Zartust's.

Andere zahllose Wässer und Flüsse und Quellen, welche von dieser einen Quelle sind, und an verschiedenen Städten und Orten mit verschiedenen Namen genannt werden.

Wegen des Fraçic wird gesagt, dafs er in's Meer Kayance,

[1]) Oxus?

[2]) Der Margus in Margiana, Ritter VIII, p. 228.

[3]) Der Balkh-Flufs Ritter VIII, p. 219. Balkhab, Rudi Haas oder Terdschek soll bei Termed in den Oxus fallen — er verliert sich im Sand.

[4]) Karedje kommt bei Ritter VIII, p. 556. 558 vor.

[5]) Es ist der Ulai des Daniel VIII, 3. Auch Loftus nimmt Choaspes = kerka Ulai (Eulaeus). Niebuhr p. 382 Anm.: er entspringt wirklich am Berg Orontes bei Ekbatana.

[6]) Der Herhaz bei Amol VIII, p. 539.

[7]) pitah = catri oder vielmehr cithrah kennbar, bunt.

Bayerische Staatsbibliothek München

das Wasser von tausend Quellen, sprang, Pferdegroſs, Kameelegroſs, Stiergroſs, gröſser und kleiner. Hierauf sprang er auch in's Meer Ahu-Zerinmend (Goldquelle), welches Hetmend genannt wird. Hierauf sprang er in den Vataeni-Fluſs und machte auch am Meere Menschen ſeſshaft.

Capitel XXI.

In der Din werden siebenzehn Arten Wasser genannt:

Nämlich ein Wasser, das sich in den Gewächsen befindet.

Das zweite, das aus den Bergen flieſsende, oder die Flüsse.

Das dritte, das Regenwasser.

Das vierte, das Armist genannt.

Das fünfte, der Samen der Thiere und Menschen [1]).

Das siebente, der Schweiſs der Thiere und Menschen.

Das achte, das Wasser in der Haut der Thiere und Menschen.

Das neunte, der Urin des Viehes und der Menschen.

Das zehnte (54), das Blut des Viehes und der Menschen.

Das eilfte, das Oel im Vieh und Menschen, die Freude beider Welten.

Das zwölfte, der Speichel des Viehes und der Menschen, worin sie wachsen (sich ernähren).

Das dreizehnte, jenes unter der Rinde der Bäume, wie gesagt ist: „Jede Rinde mit Wassertropfen vier Finger weit vor dem Feuer."

Das vierzehnte, die Milch des Viehes und der Menschen.

Diese Wasser werden beim Wachsen oder Körpermachen wieder mit jenen Flüssen vermischt; denn Wachsen und Körpermachen sind beide eins [2]).

[1]) Die sechste Wassergattung ist Zur. [Cf. unten p. 54, 14.]
Die Arten der Wasser kommen auch vor in der Huzv. Uebersetzung von Yaçn. XXXVIII:

maêkaiñtîs = dem Wasser in den Gewächsen;
haêbvaintis = dem aus den Bergen flieſsenden;
fravazañhô = dem Regenwasser;
ahurânîs = armist;
ahurahya = suçr;
hvapañhaô = mçak;
huperethwaõ = huvtrg;
hvoghjathraõç = arç;
husnaothraõc = hvé.

Vergl. auch die H. U. von Yaçn. LXVII, 16.

[2]) Das Capitel geht auf Punkte des früheren zurück.

Und auch dies ist gesagt: diese drei Flüsse, nämlich Arg, Mru und Hitmend (Ahuncind) sind geistig; sie fliefsen nicht in der Welt; von der Befleckung der Armist, welche auf sie blickten (Sp. Gramm. § 77) — sie sind in der Feindschaft, bis Zartust auf sie schaute [1]): nämlich ich will machen das sechste: und er gofs das Zur herab und machte sie wieder zu Freunden und sprach sie aus. Und dies wird gesagt: Das Wasser, worin wenig Unreinigkeit und viel Zur gekommen ist, geht in drei Jahren wieder zum Urquell; worin Unreinigkeit und Zur beide gleich sind, kehrt in sechs Jahren zurück; worin viel Unreinigkeit und wenig Zur, kehrt in neun Jahren zurück. Und so kommt der Baumwuchs zu sich zurück [2]).

Wegen des Flusses Nautak ist gesagt (55): Fraciaç, der Turanier, sprang hinein; wenn Hursitr kommt, wird er Pferdegleich wieder fliefsen und so auch die Quelle des Meeres Kayâçeh: nämlich das ist der Ort des Samens der Kaianiden.

Capitel XXII.

Ueber die Beschaffenheit der Seen (vairis) ist gesagt:

So viel Quellen von Wasser sind zur Offenbarkeit gekommen, welche Var's genannt werden, ähnlich wie die Augen der Menschen. Diese Quellen der Wasser sind:

1) der See Cicaçt;
2) der See Çovbar;
3) der See Hvarazm;
4) der See Frazdân;

[1]) [Diese ganze Stelle ist äufserst schwierig und giebt keinen genügenden Sinn, man mag sie betrachten, wie man will, und hieran sind wahrscheinlich Fehler Schuld, die sich in den Text geschlichen haben und die wir ohne Hülfe von Handschriften nicht verbessern können. Nach meiner Ansicht sind diese Fehler in p. 54, 10 zu suchen. Ich vermuthe, dafs das dunkle Wort, welches Windischmann mit *ahuncind* umschreibt und das mir weiter nicht mehr vorgekommen ist, verschrieben sei, statt אהוכינית; ferner dafs nach מינוי ein Verbum — etwa פרמוית, er befahl, — ausgefallen sei. Ich würde dann übersetzen: „Diese drei Flüsse: Arg-rut, Merv-rût, Itomand-rut sind verunreinigt worden, der Himmlische (befahl) ihnen, dafs sie in der Welt nicht fliefsen sollten, wegen der Befleckung der Armést (d. i. Frauen, die todte Kinder zur Welt gebracht haben), die sie gesehen hatten, nämlich es war ihnen Bosheit beigemischt bis sie Zartust sah und sprach: ich will machen, dafs dir das sechste (Wasser) Zor (Zaothra) daran fliefse und sie wieder gesund macht." So würde die Stelle einen passenden Sinn geben, doch darf man nicht vergessen, dafs derselbe vor der Hand ein conjecturaler ist. Sp.]

[2]) [d. h. wohl: in derselben Weise, wie das Wasser zu seiner Urquelle, kehrt auch der Baumsame zu der seinigen, dem Baume Vielsamen (cf. oben Cap. XVIII) zurück. Sp.]

5) der See Zairinmand;
6) der See Âçvaçt;
7) der See Huçru;
8) der See Çatavîç;
9) der See Urviç.

Hierauf nenne ich sie zum zweitenmal:

1. Der See Cicaçt ist in Atrapâtkan [1]) von warmem Wasser, ohne Gifte, und lebende Wesen sind nicht darin. Seine Quelle ist an das Meer Frahânkrt gebunden.

2. Der See Çovbar ist über dem Ort und Lande auf dem Gipfel eines Berges, der Berg Tus genannt wird [2]). Er ist von angenehmem Frühling, von guten Quellen, Reinheit vermehrend, und Freigebigkeit ist daran geschaffen.

3. Wegen des See's Hvârazm wird gesagt: er ist geschaffen als Aufenthalt des Arsasvang, mächtig, guten Theil mehrend (und) Freude.

4. Der See Frazdãn [3]) wird in Çiçtan genannt. Wenn ein edler und reiner Mann irgend etwas hineinwirft, so nimmt er es an; wenn er nicht rein ist, so wirft er es wieder aus dem Wasser. Seine Quelle ist an den See Frhânkrt gebunden.

5. (56) Der See Zaranumend [4]) wird in Hamatan genannt.

6. Wegen des See's Açavaçt ist bekannt, dafs sein Wasser unversieglich ist, d. h. dafs es beständig fliefst, so leuchtend und glänzend, wie gesagt ist: die Sonne sei darin, d. h. sie schaut in den Var Açvaçt. In diesem Wasser müssen bei der Neumachung die Todten bereitet werden.

7. Der See Huçru [5]) ist fünf Parasangen vom See Cicaçt.

8. Der See Çatvîs ist geschrieben in der Mitte des Meeres Frhânkrt: er heifst Pûtik. In ist eine Oeffnung, aus welcher es immer strömt. Alles, was man hineinwirft, aufser Todtem, nimmt er nicht an; wenn man Todtes hineinwirft, so

[1]) Ab. Y. 49; cf. p. 17 fin. Vergl. den Berg Açpruz. Es ist der Spauta oder Capauta lacus der Gr. Geogr.

[2]) Cf. p. 23 fin., p. 17 fin. „Der Berg Kundracp ist im Orte Tus, auf dessen Gipfel ist der See Subar.“

[3]) Ab. Y. 108. Wohl der See, in welchen der Etymander fliefst.

[4]) Cf. p. 53, 12.

[5]) Zam Y. 56. Siroz. I, 9. Ist es der See Thospites?

trägt er es hinunter. Die Menschen sagen, daſs seine Quelle von der Hölle ist.

9. Der See Urviç ist auf der Höhe des Hugar [1]).

Capitel XXIII.

Ueber die Beschaffenheit der Affen und Bären wird gesagt: Ǵim, als das Glück von ihm wegging, nahm aus Furcht vor den Dev's eine Dev zum Weib, und Ǵima, welche seine Schwester war, wurde zum Weib einem Dev gegeben. Von ihnen entstanden hierauf die Affen und geschwänzten Bären und die andern schädlichen Arten. Denn dies ist gesagt: Unter der Herrschaft der Schlange stieg eine junge Frau zu einem Dev, ein junger Mann zu einer Peri hinauf: Hierauf wurde Berührung gemacht. Von diesem einen jungen Erzeuger entstand ein (57) schwarzfelliger. Als Fritun zu ihnen kam, um sie aus dem iranischen Land zu vertreiben, da machte er sie am Meere feſshaft, und durch das Vertreiben der Araber sind sie wieder im Lande Iran vermischt.

Capitel XXIV.

Ueber die Meisterschaft der Menschen und Thiere und aller Dinge ist in der Din gesagt:

1. Der erste vom Geschlecht der Menschen wurde Gayumart geschaffen, glänzend, weiſsaugig, der in's Wasser schaute: sein Meister ist Zartust, erster Meister: denn aller Dinge Meisterschaft ist von Zartust [2]).

2. Der weiſse Arbic [3]), welcher den Kopf nach unten hängt, ist der Ziegen Meister, zuerst dieser Gattungen geschaffen.

3. Der fette, weiſse Widder ist der Widder Meister, zuerst von diesen Gattungen geschaffen.

4. Das weiſshaarige [4]) Kameel mit zwei Höckern ist der erste Meister der Kameele.

[1]) Cf. p. 26, 4.

[2]) In Visp. I, 1. Huzv. Uebers. wird *Ahura* als *rat* der Geister, *Zartust* als *rat* der Irdischen, *Karmaik* als *rat* der Wassergeschöpfe, *Kakume* als *rat* der *Goçpend*, *Karsipt* als *rat* der *Frâân rptârân*, *arbuz* als *rat* der *crkarcanikâñ* bezeichnet.

[3]) *kharbez cabril.* Pott, Zeits. f. d. K. d. M. IV, p. 7, 2. Der Eselbock *karabaêza* oder *buza* Bahr. Y. 25.

[4]) Hier steht im Text [Pahlavi], was *andanuk*, *hudanuk* oder auch *husnuk* gelesen

5. Der schwarzhaarige Stier mit gelben [1]) geschaffen ist der Stiere erster Meister.

6. Das Pferd [2]) Arus, das mit gelben Ohren, glänzenden Haaren und weiſsen Augen geschaffen ist, das ist der Meister (der Pferde).

7. Der weiſse Esel mit Katzenfüſsen [3]) ist der Esel Meister.

8. Von den Hunden ist der Hund Arus (Krus) gelbhaarig geschaffen, welcher ist der Hunde (Meister).

9. Der braune Hase (Khargos) ist geschaffen der weitgehende Meister.

10. Jene wilden Thiere sind nicht genannt, weil sie schädlich sind (?).

11. Zuerst von den Vögeln ist der Falke von drei Arten geschaffen; er ist nicht zum Meister, denn Karsapt ist Meister, welchen man Crk [4]) nennt (58), der, welcher die Din in's Var Gemkert brachte.

12. Zuerst von den Behaarten ist das weiſse kakam [5]) geschaffen, dieser ist der haarigen Meister, wie gesagt ist: der weiſse Kakama, der zu jener Versammlung der Ameśa-Çpenta's ging.

13. Der Kar-Fisch Araz ist der Wassergeschöpfe Meister.

14. Der Daitya ist der flieſsenden Meister.

15. Der Dâraǵa-Fluſs ist der hohen Flüsse Meister: denn auf seiner Höhe ist die Wohnung des Vaters des Zartust; Zartust ist dort geboren.

16. Die Höhle (der Wald) Arus ist der Höhlen (Wälder) Meister [6]).

17. Der hohe Hukairya, auf welchem das Wasser Ardvicur herabflieſst, ist der Höhen Meister.

werden kann. [Ich halte die letzte Lesung für die richtige. *Husnuk* heiſst mit guten Knieen versehen, *snuk* = altb. *zhenu*, Knie, öfter im Huzv. In der folgenden Zeile ist *husnuk* wohl irrig statt גוש, Ohr. Sp.]

[1]) Gelbohriger Stier Bahr. Y. 7.

[2]) Minokh. l. c. *açp aroç açpã rat.* Gelbohriges Pferd Bahr. Y. 9. Ist *arus* = Sskr. *aruśa* Z. *auruśa?*

[3]) Neup. *gurbeh* die Katze (Sp. Glosse zur Chrestom); *khargus* Eselsohr, vergl. Pott IV, p. 9.

[4]) Sskr. *cakra.*

[5]) Cf. Pott ib. p. 23.

[6]) Ist dies *çpaêtitem razurem?* (Yç. 15, 31.)

18. (Denn) worüber der Stern Çatvis kreist, ist der Gobarâ Meister.

19. Der Homa (hud = huta), der ist der heilsamen Gewächse Meister.

20. [1]) ist der groſskörnigen Getreide Meister.

21. Darmena (Absinth), der wilde, ist der nicht heilsamen Meister [2]).

22. Harumi Hâmini, welches man Penc nennt, ist der kleinkörnigen Getreide Meister.

23. Das Kuçti ist der Gewänder Meister.

24. Bâzâi vâna ist der Meere Meister.

25. Zwei Männer, wenn sie zusammen einherschreiten, so ist der weise und der am rechtesten spricht, der Meister. Denn es ist in der Din dieses gesagt: Die ganze lebende Welt ist von Ahura geschaffen und Alles ist eins, und obgleich es in der Welt viele Qarna's, die gutwirkenden, giebt, denn Alles ist doch von diesem Reinen gewirkt und gemacht, ist des Lebens werth.

Capitel XXIV.

Das Wasser ist (59) nicht Alles werth gemacht. Denn das Wasser Ardvicur, das unversiegliche, ist alles Wasser in Qaniras, im Himmel und auf Erden werth, auſser dem Arg-Fluſs, dem Ahurageschaffenen.

26. Von den Bäumen ist der Meister Hurma (die Dattel), welcher der Baum genannt wird; er ist alle Bäume in Qaniras werth, auſser dem Baum Gokart, mit welchem sie die Todten herstellen.

27. Von den Bergen ist der Berg Parçin (Upairi-Çaêna), dessen Fuſs in Çiçtan und dessen Haupt in Huciçtan (der auch Berg Pars genannt wird), aller Berge Meister, auſser dem Harburć.

28. Von den Vögeln ist der Çamrus Meister, der aller Vögel in Qaniras werth ist, auſser den Falken dreierlei Art.

29. Meister ist dies: Wer ein groſses Werk macht, dann ist auch sein Werth groſs.

[1]) *iscat* oder *dsdit* muſs wohl Waizen sein, der aber im Pers. *gandum*, Sskr. *gôdhûma* heiſst; vielkörnig und kleinkörnig, vergl. Tir Y. 29 *as-dânunãmca yavanãm kaçudânunãmca.*

[2]) *dirmeneh* N. P. heiſst *absynthin.*

Capitel XXV.

Ueber Werke des Gesetzes ist gesagt in der Din: ich habe die irdische Schöpfung in dreihundert fünf und sechszig Tagen geordnet und geschaffen, d. i. in den sechs Zeiten der Gaçanbars, welche in einem Jahre angeordnet sind. Jedesmal mufs man zuerst den Tag rechnen und dann die Nacht; denn zuerst geht der Tag hervor und dann kommt die Nacht. Vom Gas Mitukisam, welches ist im Monat Tir, (nämlich) Tag Hur, bis zum Gas Mitisyarm, welches ist im Monat Din und Tag Vahram, ist der Tag klein und die Nacht nimmt zu. Und vom Mitisyarm Gas bis zum Mitukisam Gas wird die Nacht klein und der Tag nimmt zu. Der Sommertag ist so grofs, wie zwei kürzeste Wintertage (60); die Winternacht so grofs, wie die zwei kürzesten Sommernächte: ein Sommertag hat zwölf Haçr, die Nacht sechs Haçr; eine Winternacht hat zwölf Haçr, der Tag sechs Haçr [1]), ist auf der Erde von derselben Gröfse (Ort). Im Gas Hamiçpmiadem, dessen Anfang ist in den fünf Epagomenen und sein Ende im Monat Çpndomat, wird Tag und Nacht wieder gleich, nämlich vom Monat Frvrtin, Tag Ahura, bis zum Mithra, Tag Aniran, sieben Monate des Sommers. Vom Monat Apan, Tag Ahura, bis zum Monat Çpndomat, wo die fünf Tage ihr Ende haben, sind fünf Monate Winter. Der Hirbit macht die Entscheidung der Todten und anderen Dinge im Sommer und Winter nach dieser Berechnung. In diesen sieben Monaten des Sommers sind die Tag- und Nachtzeiten fünf; denn Rapithvin (die Mittagszeit) wird auch geopfert; nämlich: Bamdat Gas Havan, Rapithvin Mittagszeit; Gas aipark (Abend) [2]), Gas huzirin, wenn die Sterne zum Vorschein kommen; bis Mitternacht Gas Abçrutim; von Mitternacht bis zum Verschwinden der Sterne ist das Gas Husahin.

Im Winter sind vier Gas; denn von Bamdat bis Uziren ist Alles Havan; die andern sind so, wie gesagt.

Der Winter hat seinen Sitz an der nördlichen Seite: nämlich Norden sind die Kešvars Vourubaresti und Vourucaresti. Der Sommer hat seinen Ausgangspunkt (Ursitz) im Mittag, nämlich in den Kešvars (61) Prdtfs und Vidtfs. Im Monat

[1]) Es ist zu ergänzen: ein *Haçr* Zeit.

[2]) Anq. drei Uhr. Vergl. Sp. Uebersetz. des Av. II, p. 36.

Apan [1]) macht der Winter seine Kraft, er geht in die Welt hinein; der himmlische Rapithvin geht von oben unter die Erde; nämlich in die Quelle der Wasser. Wärme und Feuchtigkeit sind im Wasser gelegen, damit die Wurzeln der Bäume in der Kälte nicht vertrocknen. Im Monat Din, Tag Athro, geht dieser Winter in gröſster Kälte nach Airanvic, im Monat Çpndomat bis zum Ende geht die Kälte in die ganze Welt. Deſshalb zündet man im Monat Din, Tag Athro, aller Orten Feuer an und macht Yaçna, weil der Winter gekommen ist. In diesen fünf Monaten ist das Wasser der Quellen alles warm, weit Rapithvin dort ist und die Wärme und Feuchtigkeit zurückhält. Das Gas Rapithvin wird nicht geopfert. Wenn der Monat Frvrtin am Tag Ahura ist, verliert die Kraft des Winters, sie wird kleiner. Der Sommer kommt von seinem Ursitz herbei und erlangt Kraft und Herrschaft, und Rapithvin kommt unter der Erde herbei und zeitigt die Früchte der Bäume; deſswegen sind im Sommer die Wasserquellen kalt, weil Rapithvin dort nicht ist und darum wird in diesen sieben Monaten Rapithvin geopfert. Der Sommer kommt auf die ganze Erde, und auf der Seite von Hindustan, dort ist der Ursitz des Sommers am nächsten, es ist immer nicht kalt, nicht warm; denn zur Zeit der Herrschaft (62) des Sommers regnet es und die starke Hitze wird getödtet und ist nicht offenbar; im Winter, wo es keinen Regen regnet, ist die heftige Kälte nicht offenbar.

Auf der nördlichen Seite nämlich ist die Zubereitung des Winters, es ist immer kalt, weil im starken heftigen Sommer der Winter verderblicher ist, dort keine Kälte und so nicht schlagen kann, nämlich er überwindet die Hitze. In den mittleren Orten tritt Kälte des Winters und Hitze des Sommers kraftvoll hervor.

Ferner das Jahr nach den Umläufen des Mondes ist mit dem berechneten Jahr nicht gleich, deſswegen weil der Mond einmal in 29 Tagen wiederkommt und einmal in 30 . in 60 Tagen zweimal, welches Jahr vom Umlauf des Mondes kommt. Sommer im Winter und Winter im Sommer gemischt [2]).

[1]) [Lücke. Sp.]

[2]) [Die vorliegende Stelle ist sehr schwierig, ich verstehe sie, etwas abweichend,

Der Monat Frvertin, der Monat Artvahst und der Monat Hurdat sind Frühling; der Monat Tir, der Monat Amerdat, der Monat Schatvir sind Sommer; der Monat Mithra, der Monat Apan, der Monat Athra sind Herbst; der Monat Vahman, der Monat Çpdumat sind Winter.

Und die Sonne kehrt von jenem Sternbild des Widders, von welchem sie am Anfang ausging, in 365 Tagen und fünf Stunden, was ein Jahr ist, zu demselben Ort zurück, wie sie alle drei Monat in drei Sternbildern mehr oder weniger durchgeht; (63) und der Mond geht in hundertachtzig Tagen wieder zu dem Ort, von dem er am Anfang ausgegangen.

Capitel XXVI.

Ein Haçr auf der Erde ist (eine Parasange) tausend Schritte zu 2 Fuſs. Eine Parasange hat ein Maſs so groſs, als ein Mann, der weit sieht, unterscheidet und wenn er ein Zugvieh sieht, erkennt, ob es schwarz oder weiſs ist. Und eines Mannes Länge ist acht Vtaçt (Spannen) der Hand.

Capitel XXVII.

Ueber die Beschaffenheit der Pflanzen ist gesagt in der Din: Vor dem Kommen des Feindes war an den Pflanzen kein Dorn und keine Rinde (Haut); nachher als der Feind kam, wurden sie mit Rinde und Dorn versehen. Weil der Feind sich jedem Ding vermischte, giebt es so viele Pflanzen, welche mit Gift gemischt, als Heilung; nämlich giftig sind alle, von denen die Menschen, wenn sie davon genieſsen, sterben. —

Mit dem Vieh in gleicher Art sind 55 Arten Getreide entstanden, zwölf Gattungen heilsamer Gewächse aus dem einziggeschaffenen Rind; 10,000 Mutterbäume nach ihren Gattungen; 100,000 Gattungen Gewächse sind gewachsen von diesem allsamigen Baum Vielsamen, Ohnegift, welcher im Meer Vourukaša aufgesproſst ist. Weil auf ihm aller Pflanzen Samen ist, welche

folgendermaſsen von p. 62, 6 an. Ferner: das Jahr nach dem Umkreisen des Mondes ist mit dem erwähnten Jahre nicht gleich deshalb, weil der Mond einmal (eigentlich ein Danare) in 29, einmal in 30 (Tagen) wiederkommt, also ist dieser eine (Theil) vier (und zwanzig) Stunden länger; wie es heiſst: „Jeder lügt, wenn sie in Bezug auf den Mond sagen," nämlich, wenn sie sagen, daſs er in 60 Tagen zweimal (kommt). — Wer das Jahr vom Kreisen des Mondes (herrührend) glaubt, der vermischt den Sommer mit dem Winter, den Winter mit dem Sommer. Sp.]

von jenem einziggeschaffenen Rinde entstanden sind, so schüttelt jedes Jahr jener Vogel jenen Baum, und Tistar vermischt diesen Samen mit dem Regenwasser, welches er auf die Kesvars regnet (64). Zunächst an diesem Baum ist der weiſse, heilsame, unvergängliche Hom gewachsen in der Quelle des Wassers Ardviçur; jeder der davon genieſst, wird unsterblich: er wird auch der Baum Gukrn genannt, wie gesagt ist: Hom, der Krankheitentfernende, aus welchem sie bei der Neumachung das Leben bereiten, ist der Pflanzen Meister.

Die Pflanzen sind von so viel Arten [1]): Bäume, Gesträucher, Früchte, Getreide, Blumen, Gemüse, Grünes, Gewürze, Futterkräuter, Oele, Färbekräuter, Kleidungsstoffgebende.

Ich rede davon zum zweiten Male: Alle, welche keine Frucht zur Nahrung des Menschen bringen und perennirend sind, wie Cypressen, Platanen, die weiſse Pappel, Samsâr und die andern von dieser Art, heiſst man Bäume (dâr). Alle diejenigen, welche Frucht zur Nahrung der Menschen bieten und perennirende sind, wie Dattel, Myrte, Kenar, Weinstock, Quitte, Apfel, Orange, Granate, Pfirsich, Feige, Nuſs und Mandel und die übrigen in dieser Art, nennt man mivk (Obst). Alle, welche man im Tagewerke braucht und welche perennirend sind, nennt man drât; — welche viele Früchte ausschütteln und deren Wurzel vertrocknet (so . . ., die einzelnen Kornarten) Erbsen, Wicken und die andern dieser Art, heiſsen gurtak. Alles mit heilsamen Blättern, welches durch die Handarbeit der Menschen gezogen wird und immer ist, heiſst çprm. Alles wohlriechende, welches durch die Handarbeit der Menschen zu bestimmter Zeit entsteht, oder in der Wurzel immer ist und zur Zeit sich öffnet (65) wohlriechend, wie die Rose, Narcisse, Jasmin, Vriçtrun [2]), Alalk, Kuçti, Çind, Camba, Afer, Kolkem, Zarda, Vanavês, Dârda und andere von dieser Art, nennt man Blumen (gul). Alles, was Früchte wohlriechend ist oder in den Knospen wohlriechend und nicht durch die Handarbeit der Menschen zur Zeit kommt, nennt man vahr. Und Alles, was zur Nahrung des Viehes und der Zugthiere dient, nennt man gba; — und Alles, was von vorne in Theile

[1]) *Dar*, *drat*, *mivk*, *gurtk*, *gul*, *çprm*, *tirk*, *avzark*, *dsk*, *vhar*, *darunzatk*, N. P. *daru* Heilmittel, *ruk*, *rg*, *smk*.

[2]) [نسترن? Sp.]

geht, nennt man afzarsa [1]). Und Alles, was man mit dem Brode essen kann, wie [2]) [Coriander, Kakic, Gandenâk [3])] und anderes von dieser Art, nennt man tirk. — Alles wie Baumwolle [4]) und anderes dieser Art, nennt man Kleiderstoffe. Und Alles, was ein fettiges Mark hat, wie und anderes dieser Art, nennt man Oele. Und Alles, womit man die Kleider färben kann, wie kulkam etc. — und andere dieser Art nennt man Färbestoffe. Und alle Pflanzen, deren Wurzel oder Rinde oder Holz wohlriechend sind, wie Sandel, Zimmt, Cardumom, Kampfer, Vadregbui und andere dieser Art, nennt man Wohlgerüche [5]).

(66) Zehn Arten kann man innerlich und äuſserlich essen, nämlich die Feige, den Apfel [6]), die Orange, die Traube und andere dieser Art.

Zehn Arten kann man äuſserlich essen, innerlich nicht, wie Dattel, Pfirsich, die weiſse Zardarun und andere dieser Art.

Zehn kann man innerlich essen und äuſserlich nicht: Mandel, Granate, Kastanie, Haselnuſs, [Cocusnuſs, der Baum Vargańn (Pistazie?) und was noch viel mehr von dieser Art sichtbar ist.

Auch heiſst es, daſs jeder Baum Eigenthum eines Amschaspands sei: Der weiſse Jasmin des Bahman, der Myrtenjasmin des Ormazd, der Portulak [7]) des Ardibihischt, Basilikum des Schahrévar, Weidenblüthe der Çpañdârmat, die Lilie des Chordâd, Campâ des Amerdâd, . . . die Melisse des Âdar, Mohn des Wassers, der weiſse Maru [8]) der Sonne, Rugeç dem Monde, das Veilchen dem Tir, Weinblüthe dem Gosch, Dârde dem Dai pa Mihr, alles Neuspriefsende, Angenehme dem Mithra, Pfefferkraut (?) dem Çrosch, Hagerose den Reschm, Hahnenkamm dem Farvardîn, der Quendel [9]) dem Bahrâm, die Lor-

[1]) Gewürze.

[2]) [Lücke. Sp]

[3]) [*Kakic* ist wahrscheinlich neup. ککجه *cotton seed, Gandenâk* = گندنا *„a kind of bitter garden herb, resembling ivy."* Richards.]

[4]) *panbah* N. P. Baumwolle.

[5]) [Die letzten Zeilen von p. 65 sind defect, so daſs es nicht möglich ist, den Sinn derselben zu ermitteln. Sp.]

[6]) [Im Text בש, vielleicht = neup. بشک *nomen arboris.* Sp]

[7]) [مرزنگوش sowohl *the white rose,* als *purslain* nach Richardson. Sp.]

[8]) [مرو *a species of herb.* Richardson.]

[9]) So Anquetil. Nach Vullers ist سیسنبر *sisymbrium* oder *serpyllum silvestre.*

beerrose dem Rûm, die blaue dem Vâṭ, die Hyacinthe dem Dai-pa-Dîn, die hundertblätterige Rose dem Dîn, alle Vahârpflanzen (cf. oben) der Ascheshing, alle weiſsen Homs der Astâd, die Menthe dem Asmân, der Safran dem Zamyâd, Ardesparn dem Manserspend, Astvâm dem Anérân drei Arten (67)[1]).

XXIX.[2])

. der Dév Taromat schafft den Hochmuth, der Dév Mithokht (Lüge) die Drukhs[3]), Ganâ-Mainyo, den Dév Aresk (Neid) die Drukhs der Rachsucht, des bösen Auges. Diese sind nämlich als Waffen des Aeshma geschaffen, wie es heiſst: Sieben Kräfte sind dem Aeshma geschaffen, durch die er die Geschöpfe vermindert; von den königlichen Helden schlägt er seiner Zeit durch diese sieben Kräfte sechs, so daſs nur einer übrig bleibt. Wohin der Mithokht kommt, da kommt auch der Neid hinzu und Aeshma faſst Wurzel, wo aber Aeshma festhält, da vernichtet er viele Geschöpfe und richtet groſse Verwüstung an; Ungebührlichkeit gegen die Geschöpfe Ormazd's macht Aeshma ganz besonders, die üblen Thaten der königlichen Helden sind besonders wegen des Aeshma geschehen, wie es heiſst, daſs Aeshma mit schrecklicher Waffe dies thut. Der Dév Vajis (Vizaresho?) ist der, welcher den Seelen der Verstorbenen während jener Tage und Nächte, wenn sie in der Welt (sind)[4]), jede Nacht Todesschrecken einflöſst, er sitzt an der Thür der Hölle. Der Dév Ida (? Añdra) ist der, welcher, wenn die Menschen in ihrem . . . Haus[5]) (sind), dabei sitzt, und wenn sie Speise essen, auf himmlische Art ihnen das Knie in den Rücken stöſst, d. h. spricht (65)[6]).]

[1]) Die durchschossenen Wörter sind nach Anquetil ergänzt, da der lithographirte Codex lückenhaft ist. Auch in der Uebersetzung einiger der dunkelen Pflanzennamen bin ich Anquetil gefolgt, da ich ihn in den Fällen, wo ich ihn controliren konnte, fast durchgängig zuverlässig gefunden habe. Die drei letzten Zeilen sind mir unverständlich, Anquetil übersetzt sie folgendermaſsen: *Lorsque l'on prie, il faut mettre en-bas (sur une pierre) un peu de chaque espèce de ces arbres, à quatre doigts du feu, en devant; et en grande quantité près de celui qui prie.*

[2]) Das Blatt, welches Capitel XXVIII enthalten sollte, fehlt sowohl in der pariser, als in den copenhagener Handschriften.

[3]) Undeutlich, vielleicht גנד Gestank.

[4]) Es sind wohl die ersten drei Tage nach dem Tode gemeint.

[5]) Lückenhaftes Wort.

[6]) Lücken im Texte.

Capitel XXX.

1. Ueber die Keśvar's wird gesagt in der Din: Diese sechs haben Meister, ein jeder hat einen Meister. Nämlich Arezahi's Meister ist Aśâśaggihat egvañdinān; Çavahi's Meister ist Hôazarô dathrianâ; (Vidadatfśn's Meister ist) Parestyaro; Fradadatfsn's Meister ist Çuaitanidi Huçpasniân; Vôurubaresti's Meister Hugaçp; Vôuruzaresti's Meister ist Cakhravâk. Zartust ist des Keśvar's Qaniratha und aller Keśvar Meister, der Reine, und wird der Irdischen Meister genannt (gaethya ratu); denn alle haben die Din von Zartust empfangen.

2. Im Keśvar Qaniratha sind viele Orte, an welchen seit endloser Zeit ein heftiger Kampf des Widersachers durch überirdische Kraft gebunden ist. Man nennt sie Habâvanhâ's von Qaniratha.

3. Auf diese Art sind diese zweiten Keśvar's: nämlich Kandic, das Land Çaokavastâ: die Wüste der Taćik's und die Wüste Peśiânçi; Rat Navtak; Airanvic; Vargemkrt; Kasmir.

4. Und es ist für sie (diese Art) je ein unsterblicher Meister zur Herrschaft aufgestellt, wie gesagt ist: Pasutan Viçtâçpa's Sohn, den man Citrumino nennt im Lande Kandić. Aghrirac, Pseng's Sohn im Lande Çaokavaçta, (69) welches man sprüchwörtlich Parsadgâ nennt. Khumbya in der Wüste Peśiânçai — defswegen heifst er Khumbya, weil er aus Furcht vor Chasm in einem Khumba [1]) aufgezogen wurde. — Der Baum Ohnegift in Airanvić. — Urvatadnara, Zartust's Sohn, in dem von Gim gemachten Var.

5. Bezüglich derer wird gesagt, die unsterblich sind, wie Narêi, Vivañhao's Sohn; Tus, Nodara's Sohn; Giw, Godarza's Sohn; Bairazi, der Kampfmacher; Aśavand, der Sohn des Pourudakśta. — Diese alle bei der Neumachung kommen zur Hülfe des Çsianç hervor.

6. Wegen des Çam wird gesagt: er war unsterblich; als er aber die Lehre der Mazdayaçna's verachtete, da tödtete ihn ein Turanier, den man Nhac nennt, als er schlief, mit dem Pfeil; dort in der Wüste Peśyânçaî. Und als jener schlechte Buśyãnçta über ihn kam, da zitterte er mitten in der Hitze. Der Glanz ging hinauf in den Behescht um dieser That willen,

[1]) Müller, Todtenbest. p. XVIII.

dafs, wenn die Schlange Dahâk loskommen und er aufstehen wird, dann tödtet er sie. Zehntausend Fervars der Reinen bewachen ihn. Dahâk (ist der), welchen man Bivaraçp nennt. Und dies ist gesagt: Fritûn, als er den Dahâk überwand, konnte ihn (70) nicht tödten; er band ihn darauf an den Berg Dmâvnd. Wenn er loskommen wird, steht Çam auf, (er schlägt) und tödtet ihn.

7. Wegen Kandić ist gesagt: es ist an der östlichen Seite vom Meer Vourukaśa, auf jener Seite viele Parasangen weit. Die Wüste Peśiânçai ist in Kabulistan, wie gesagt ist: die offenbarste Höhe in Kabulistan ist Peśiânçai — dort ist es am heifsesten; auf der höchsten Höhe ist keine Hitze.

Airanvic ist auf der Seite von Atropâtkân.

Das Land Çaokavaçtân ist auf dem Weg Turkestans nach Ceniçtan auf der nördlichen Seite.

Das (Var) vom Ǵim gemacht ist mitten in Persien in Çrwâi. So sagt man: Ǵemkrt ist unter dem Berg Gemkan. Kesmir ist in Hindustan.

§ 1. Der erste §. zählt die Meister der sieben Keśvar's auf, aber in so corrumpirter Gestalt ihrer Namen, dafs ohne neue Quellen die Stelle wohl immer unheilbar bleiben wird. Einige Bemerkungen können jedoch gemacht werden. Zuerst die, dafs die Keśvar's hier in umgekehrter Ordnung aufgezählt werden, in Vergleich mit p. 20, 16. — Ferner ist offenbar vor Parestyaro: Vidadatfsn rat ausgefallen. Die Patronymica auf *ān* oder *âna*, welche sich dreimal wiederholen, sind ächtzendische (vergl. die armenischen Patronym. auf *ean*, Peterm. p. 130) und beweisen, dafs diese Namen aus Zendischen Texten geschöpft sein müssen. Huçpasniân erinnert an uçpãçnu's (Farv. Y. 121), welches dort ebenfalls Patron. ist. Huǵaçp dürfte Hvaçpa sein (Farv. Y. 122). Cakhravâk ist das Sskr. cakravâka, welches eine Gänseart bezeichnet. (Minokh. p. 402 heifst cakravâka der Meister der Vögel). Ob diesem Namen irgend etwas Historisches zu Grunde liegt; ob sie, wie es den Anschein hat, zum Theil fremden Sprachen entlehnt sind, oder ob dieser fremdartige Schein nur von der Entstellung herrührt, dafs ist unmöglich zu entscheiden. — l. 9 ist zu lesen: *git rat gaêthya ratus*; zu l. 10 vergl. p. 21, 7.

§ 2. Dieser und der nächste §. beschäftigt sich mit be-

sonders merkwürdigen Localitäten des Keśvar Qaniratha. Von diesen werden Iranvedj, Kanguedez, Vardjemguerd und Kaschmir auch in Sad-der Bundehesch (Z. A. I, 2, p. XXXI) genannt: Es scheint, daſs analog den sieben Keśvar's sieben Abtheilungen angenommen wurden: 1) Kandić, 2) das Land Çaokâvaçta, 3) die Wüste der Taćih's, 4) die Wüste Pesiânçi, 5) Rat navtak, 6) Airanvić, 7) Vargemkrt, 8) Kasmir. In der Aufzählung der lebendigen Herrscher dieser Länder aber wiederholen sich nur: 1) Kandić, 2) das Land Çaokâvaçta, 3) die Wüste Pesiânçai, 4) Airanvić, 5) Var-ǵemkrt. Von p. 71, 3 an werden dann noch geographische Bestimmungen über: 1) Kandić, 2) die Wüste Pesiânçe, 3) Airanvić, 4) das Land Çaokâvaçta, 5) Var-ǵemkrt und 6) Kasmir gegeben. Sonach ist die Wüste der Taćih's ausgelassen und Rat navtak. Eine von beiden Localitäten ist aber zur Ergänzung der Siebenzahl nöthig. Die Wüste der Taćih's kommt p. 37 l. ult. vor, wo der Sohn Fravânk Tać sich in ihr niederläſst. Rat oder vielmehr Rut navtak findet sich p. 18, 7; 53, 13; 54 ult. Er bedeutet einen schiffbaren Fluſs, insbesondere aber einen solchen, in welchem Afrasiab sich verbarg. Ich glaube, daſs dieser Fluſs, der ohnehin unter Länder nicht paſst, irriger Weise eingeschoben ist. Höchst auffallend erscheint mitten unter iranischen Orten Kaśmir. Man könnte versucht sein, dabei an jenes Kaśmir zu denken, wo die berühmte Cypresse Zarathustra's stand; vergl. Vuller's Fragm. p. 113. Allein unser Text setzt es durch den Zusatz „in Hindustan" auſser Zweifel, daſs Kaçmîra gemeint ist.

Capitel XXXI.

Ueber die Todten-Auferstehung und den zukünftigen Leib ist in der Din gesagt: Von da, als Maschia und Maschiana aus der Erde gewachsen waren, genossen sie zuerst Wasser, sodann Früchte, dann Milch, dann Fleisch; und auch die Menschen, wenn die Zeit ihres Todes kommt, hören zuerst auf, Fleisch, dann Milch, dann Brod zu essen; genieſsen, bis sie sterben, nur Wasser. Und so wird auch im Hazar (Jahrtausend) des Hursitrmah die Kraft und die Begierde so abnehmen, daſs die Menschen an einem Opferessen drei Tage und Nächte gesättigt sind. (71) Dann werden sie vom Fleisch-

essen [1]) abstehen und Milch genieſsen, dann von der Milch abstehen und Früchte genieſsen, dann vom Früchtegenieſsen abstehen und Wasser genieſsen, bis [2]) des Jahres, wenn Susius kommen wird, dann werden sie zum Nichtessen gelangen und doch nicht sterben.

Dann wird Susius die Todten herstellen, wie gesagt ist: Zartust fragte Ahura: der Leib vom Wind weggetragen, vom Wasser weggeführt, von wannen wird er wieder gemacht werden? die Todtenauferstehung, wie wird sie sein? Ahura antwortete: Wenn durch mich der Himmel (ist) ohne Säulen in geistigem Bestand, mit fernen Gränzen, leuchtend von glänzendem Edelstein; wenn durch mich die Erde ist, welche die bekörperten Wesen trägt, dieweil kein Träger der Erde ist; wenn durch mich Sonne, Mond und Sterne im Luftraum mit leuchtenden Körpern schweben; wenn (durch mich) das Getreide geschaffen ist, welches, in die Erde gelegt, neu aufwächst und in Vermehrung wieder entsteht; wenn durch mich in die Bäume die Adern gesetzt sind, je nach der Gattung; wenn durch mich in den Bäumen mancherlei Art das Feuer geschaffen ist, das nichtbrennende; wenn durch mich in die Mutter (Schwangere) der Sohn geschaffen ist und jedem Einzelnen: Haut, Nägel, Blut, Fuſs, Auge und Ohr mancherlei Verrichtungen angewiesen sind; wenn durch mich dem Wasser Fuſs geschaffen ist, daſs es hervorflieſst, und die Wolke geschaffen ist, welche das (Sp. irdische) Wasser trägt und da, (72) wo ich will, niederregnet; wenn durch mich die Luft geschaffen ist, welche augenfällig in der Windsbraut von unten nach oben nach Belieben fährt und die man doch nicht mit Händen greifen kann; wenn jedes Einzelne von diesen von mir geschaffen ist, ist es nicht schwerer gewesen, als die Todtenauferstehung machen? Ist nicht in der Todtenauferstehung eine Hülfe dieser, welche, als ich diese machte, nicht war? Merke auf: als dies nicht war, ist es gemacht worden, und das, was war, wie könnte ich es nicht wieder machen?

Denn es werden zu jener Zeit von der geistigen Erde die Knochen und vom Wasser das Blut, von den Bäumen die Haare,

[1]) Hier ist der Text offenbar verderbt, p. 71, l. 1 ist *huror* zu streichen, l. 2 *ahr mn pim* zu lesen und *huror nstmnnd ahr mn* einzuschieben.

[2]) *açria* Sp. viele, viele Jahre.

vom Feuer der Lebenshauch, wie sie in der Schöpfung ergriffen worden sind, zurückgefordert.

Zuerst werden die Gebeine des Gayomart sich wieder erheben, dann die des Maschia und der Maschianah, dann die der andern Menschen; in fünfzig und sieben Jahren werden alle Todten erweckt (hergestellt) sein.

Wenn die Menschen erstehen, sowohl die, welche fromm, als die, welche gottlos sind, dann wird Jedermann von dort sich erheben, wo sein Lebenshauch von ihm gegangen ist. Wenn dann alle bekörperten Wesen wieder in Körpergestalt sein werden, dann werden sie in Gattungen sein. Das Licht in der Sonne wird halb den Gayomart, halb die übrigen Menschen erkennen machen (Sp. erleuchten); es wird die Seele den Leib erkennen: das ist mein Vater, das ist meine Mutter und das ist mein Bruder, das ist mein Weib, (73) da ist irgend einer meiner nächsten Verwandten. Dann wird die Versammlung Çatvâçtrân sein; die Menschen werden alle auf dieser Erde stehen. In dieser Versammlung wird jeder Mensch seine eignen guten und bösen Werke sehen. Dann wird in dieser Versammlung der Gottlose so offenbar, wie ein weifses Thier unter den schwarzen ist. In dieser Versammlung wird, wenn der Fromme im irdischen Leben einen Gottlosen zum Freunde hatte, der Gottlose den Frommen jammernd fragen: Warum, als wir noch im irdischen Leben waren, hast du mir von den guten Werken, die du gethan, keine Kunde gegeben? Hierauf wird dieser Fromme ihm nicht antworten und er wird in dieser Zusammenkunft vor Schmach vergehen (in Schande sinken) müssen.

Dann werden sie die Frommen von den Gottlosen trennen, dann werden die Frommen in den Himmel (Grotmân) und die Gottlosen hinab (Sp. wieder) in die Hölle gebracht; drei Tage und Nächte werden sie körperlich in der Hölle Strafe leiden, die Frommen aber werden im Himmel körperlich diese drei Tage Freude schauen, wie gesagt ist: an jenem Tag, wenn die Frommen von den Gottlosen getrennt werden, wird jeder Mensch Urin an den Füfsen hinab lassen. Wenn dann von seiner Genossin (Sp. Mutter) der Vater und der Bruder von seinem Bruder, Freund vom Freund getrennt werden, dann wird Jedermann seine Werke geniefsen; es werden weinen die Frommen über die Gottlosen und die Gottlosen über sich selbst. Denn es ist der Vater fromm und der Sohn gottlos,

(74) ein Bruder fromm und einer gottlos. Diejenigen, welche um ihrer Werke willen gemacht sind, wie Dhâk, und Fraçiac der Turanier, und die anderen von dieser Gattung, werden die Strafe der Todsünde leiden, die anderen Menschen werden sie nicht leiden, vielmehr die Strafe, welche man die der drei Nächte nennt.

In dieser Neumachung (Fraskrt) werden jene frommen Menschen, von denen geschrieben steht, dafs sie lebendig sind, fünfzehn Männer und fünfzehn Frauen, dem Susius zu Hülfe kommen.

Der Komet Keulenkopf, wenn er am Firmament vom Kreis des Mondes herab auf die Erde fällt, dann wird die Erde auf die Weise zittern, wie das Schaf, welches in die Klauen des Wolfes fällt. Dann werden im Feuer Armuçtin die Metalle der Berge und Höhen schmelzen und auf der Erde wie einen Strom bilden. Dann werden alle Menschen in diese Metallschmelzung hineinsteigen und davon rein werden. Den Frommen wird es so vorkommen, wie wenn sie in warme Milch gingen; wer aber gottlos ist, dem wird es in der Art vorkommen, wie wenn er in der irdischen Welt in einen Metallschmelz ginge. Hierauf werden in der gröfsten Freude alle Menschen zusammenkommen, Vater und Sohn, Bruder und Freund; einer wird den andern fragen: so viel Jahre sind dies, dafs ich existirt habe. Wie ist es dir in dem Seelengericht ergangen, bist du fromm gewesen oder schlecht (75)? Hierauf wird zuerst die Seele den Leib sehen. Hierauf wird sie Fragen stellen. Alle Menschen werden auf einmal ihre Stimmen erheben und Lobpreisungen dem Ahura und den Ameša-Çpenta's darbringen. Ahura wird auf seinem herrlichen Thron ohne Schöpfung sein, denn Werke wird er nicht vollbringen, während jene die Todten bereiten. Das Opfer bei der Todtenherstellung vollzieht Susius mit den Helfern; das Rind Hadayaus tödten sie bei diesem Opfer; von der Milch dieses Rindes und dem weifsen Hom [1]) bereiten sie Leben und geben es allen Menschen und alle Menschen werden unsterblich sein immerdar. Und dies ist gesagt: Wer im Mannesmafse

[1]) Bund. p. 34, 1. Zunächst diesem Baum wächst der heilsame weifse Hom, der an der Quelle des Wassers Ardviçur; wer davon geniefst, wird unsterblich; man nennt ihn den Baum Gokart, wie gesagt ist: Hom Duroš, von welchem man bei der Neumachung das Leben bereitet, ist der Erste der Bäume. cf. p. 58, 10.

gewesen, den werden sie im Maſs von vierzig Jahren wieder herstellen; diejenigen, welche klein gestorben sind (und nicht erwachsen waren), diese werden sie im Maſs von fünfzehn Jahren herstellen, und jedem Mann werden sie eine Frau geben und die Kinder mit der Frau werden sie ihm zeigen (darstellen); so werden sie thun, wie sonst im irdischen Leben; nur Kindererzeugung wird nicht sein. Dann wird Susius auf Befehl des Schöpfers Ahura die Lohnvertheilung machen, nach der Prüfung der Erforschung von Werken — —. Und das ist, was den Frommen gesagt wird: ich will in den Vahist Grutmân des Ahura gehen, wie es mir gebührt, (76) bekleidet euch wieder mit euern eignen Leibern für immerdar.

In diese Reinigung wird jeder gehen. Das ist gesagt: Opfer hat er nicht gebracht; Gitikherid hat er nicht befohlen, Kleider den Frommen zu geben, er ist dort nackt. Wer aber dem Ahura Opfer gebracht, den werden die himmlischen Gatha's Kleider machen. Dann wird Ahura den Ahriman, Vahuman den Akuman, Asvhist den Andir, Satvar den Çavr, Çpendomat den Taromat, Afaçt den Navnhaç, Hurtat und Amundat Taric und Zarić, rechte Rede die gottlose Rede, Çros den Chasm tödten. Dann werden zwei Drukh's, Ahriman und die Schlange, bleiben. Ahura wird auf die Erde kommen, er selbst Opferer werden, das Aiwanhem Çros, als Raspi, in die Hand nehmen. Ahriman und die Schlange werden durch die Kraft der Lobgesänge geschlagen und hülflos und schwach gemacht. Auf jener Brücke des Himmels, auf welcher er herbeilief, wird er in die tiefste Finsterniſs zurücklaufen. Die bössamige Schlange wird in dieser Metallschmelzung verbrennen. Der Gestank der Unreinigkeit, die in der Hölle war, wird in diesem Brande der Metalle rein werden. Dieser verfluchte böse Geist wird hineinlaufen und in dem Metall zu Grunde gehen; diese Erde der Hölle wird wieder zur Fruchtbarkeit der Lebendigen gelangen, eine neue Schöpfung in der Welt nach dem Wunsch der Lebendigen, unsterblich für (77) immerdar. Auch dies ist gesagt: Diese Erde wird rein und eben sein; auſser dem Berg Cakat-Cinvar wird ein Aufsteigen und ein Hinabtragen nicht sein.

[1]) Die Namen der Daeva's kommen zum Theil Farg. X, 9, 10. XIX, 43; zum Theil Zam. Y. 96 vor.

Capitel XXXII.

Ueber den Namen des Geschlechtes der Kaianier: Hušing, (Sohn) des Fravâk, des Çiahmak, des Mešia, des Gayumart. Tahmuraf, Çpitur, Narei, welchen man auch den Helden von Cin nennt, waren alle Brüder. Von Ǵim und Ǵimak, welche seine Schwester war, wurde ein Paar erzeugt: Mann und Weib waren die gesammte Erzeugung; Mirk und Vouru-Zairi casma hiefsen sie, wovon das Geschlecht weiter ging. Dieser Çpitur war mit Dahâk, als er Ǵim verwundete. Dieser Nari lebte auch nachher, man nennt ihn Çnçr-gyâvân, man sagt: hätte er seine Hand hinein gethan, so hätte er alle Tage in Gesundheit zugebracht und alle Speisen rein gemacht. Dahâk (ist Sohn) des Khrutâçp, des Zainigân, des Virarcasni, des Tâz, des Fravâk, des Çiâmak. Eǵ, die Mutter Dahâk's, des Udayê, Bayak, Tambayak, Owokhm, Paiurvaeçm, Gacwithwi, Driwai, Yâçka, Ganâmainyo. Fritun Açpiân; Çiâk-turâ (Schwarzstier) Açpiân; Borturâ (Braunstier) Açpiân; Çiâk-turâ Açpiân; Çpit-turâ (Weifsstier) Açpiân; Gafr-turâ (Fettstier) Açpiân; Ramak-turâ (Heerdenstier) Açpiân; Vanracargesni (?) Açpiân; Ǵim Vivaghân, so dafs sie, ungerechnet Açpiân (78) Purturâ, zehn Generationen sind; jeder von ihnen lebte hundert Jahre, was tausend Jahre macht. Diese tausend Jahre waren die böse Herrschaft des Dahâk. Von Açpiân Purturâ wurde Fritun erzeugt, welcher der Rächer des Gim heifst, und die ganze Nachkommenschaft waren Barmâyun, Katâyun, Fritun, welcher von ihnen der frömmste war.

Von Fritun wurden drei Söhne erzeugt: Çalm und Tuz und Airic. Von Airic wurde eine Tochter und ein Paar erzeugt: Zwillingssöhne, Namens Vanitar und Anaçtokh; die Tochter war Ganǵa. Çalm und Tuz tödteten den Airic und seine unglücklichen Söhne, die Tochter brachte Fritun in die Verborgenheit. Von dieser wurde ein Paar [1]) geboren; und als jene es erfuhren, tödteten sie die Mutter. Dieses Paar brachte Fritun in die Verborgenheit bis zum zehnten Geschlecht. Als Manushursit fiel. Von Manushursit (Vini), der Schwester, wurde Manusqarnar; von Manusqarnar: Manuscihr erzeugt, der Çalm und Tuz tödtete zur Rache des Airic. Von

[1]) Oder: eine Tochter?

Manuscihr wurden erzeugt: Fris, Nôdar und Durâçrô. Also Manuscihr, Manusqarnar, Manusqarnak, Kamâmçozak, Butârak, Thritak, Bitak, Frazusak, Zusak, (79) Fraguzak, Gusak Airic. (Afrasiab) (war Sohn) des Pśeg, des Zâcdhm, des Turk, des Çpaenaçp, des Durosaçp, des Turc, des Fraêdaên (Thraêtaona). Er (Afrasiab) und Garçêwaz Kîkadânanavand und Agrêrad waren alle drei Brüder.

Capitel XXXIII.

Ueber die Genealogie (des Zartust): Purśaçp war ein Sohn des Çpitaraçp, des Haecadaçp, des Casnus, des Paitaraçp, des Harsn, des Hardâre, des Çpetaman, des Vîdast, des Ayazemn, des Ragani, des Durâçrûn, des Manoscehr. Paitîraçp hatte zwei Söhne: einer Porusaçp, einer Arâçti. Von Porusaçp wurde Zartust an dem Sitz des Dargaflusses erzeugt, von Arâçti Mitukmâh gezeugt. Zartust, als er das Gesetz brachte, erschien zuerst in Airanvic, Mitukmâh empfing das Gesetz von ihm. Die Mopets in Persien gehen alle auf diesen Samen des Manuscihr zurück. Ich sage zum zweiten Male (weiter): Von Zartust wurden drei Söhne erzeugt: einer Içat-vâstar, einer Hurvatat-nar, einer Hursitcihr, nämlich Içatvâçtra war der Meister der Açarvas (Athaurvanas) und der Mahupat der Mupets und er starb hundert Jahre nach der Din. Hurvat-nar ist der Meister der Vâçtryas (Ackerbauer) im Var-gem-kart unter der Erde. Hursitcihr ist der Ratastar (Krieger) Heerführer. (Pisutan, der Sohn Vistâçpas, verweilt in Kandic.) (Zartust hatte) drei Töchter: eine Frin, eine Çarit, eine Purciçt mit Namen (80). Hurvat-nar und Hursit-cihr sind vom Weib Cakar geboren, die andern von dem herrschenden Weib. Von Içatvâçtra wurde ein Sohn erzeugt, Namens Urvurvaga, man nennt ihn Arangi Nairadâ; deſswegen, weil die andern von dem Kebsweibe sind, so werden sie in die Familie des Içatvâçtra eingerechnet. Und dies ist bekannt: die Söhne des Zartust, nämlich: Hursit-dar und Hursit-mâh und Susius, sind von der Hvov, wie gesagt ist: Zartust ging dreimal in die Nähe der Hvov, allemal fiel der Saamen zur Erde, Niriusengh des Izet ergriff all diesen Saamen und übergab ihn zur Bewachung dem Izet Anâhit bis zur Zeit, wo er sich mit der Mutter vermischt. 99,999 Myriaden Frohars des Reinen sind zur Bewachung aufgestellt, d. h. sie wehren die Div's ab. Die

Mutter des Zartust hiefs Dughdâ, der Vater der Mutter des Zartust Frahimravâ.

Capitel XXXIV.

Ueber die Berechnung der Jahre. Die Zeit besteht aus 12000 Jahren. Es ist gesagt in der Din: Dreitausend Jahre war der geistige Bestand (*κτίσις*) eine Schöpfung, die unbeschädigt, unwandelbar, unergreifbar war. Dreitausend Jahre war Gayomart mit dem Stier in irdischem Bestand; als vorüber waren sechstausend Jahre ohne Widersacher, kam Hazar (Tausend) der Herrschaft von Krebs, Aehre und Löwen (81), das sind dreitausend Jahre. Als dann die Herrschaft an die Wage kam, da lief der Widersacher herein und Gayomart lebte in seiner Feindschaft dreifsig Jahre. Nach diesen dreifsig Jahren sind Meŝia und Meŝianah aufgewachsen: fünfzig Jahre waren es, dafs bei ihnen das Verhältnifs von Frau und Mann nicht war. Dreiundneunzig Jahre. Tahmuraph dreifsig Jahre. Ǵim, bis die Gnade von ihm wich, sechshundertundsechszehn Jahre und sechs Monate. Hierauf war er hundert Jahre in der Verborgenheit. Dann kam das Tausend der Herrschaft an den Scorpion und Dahâk machte tausend Jahre. Dann kam das Tausend der Herrschaft an den Centauren, Fritun fünfhundert Jahre. In der Zeit des Fritun, Jahre des Fritun (ist einbegriffen) Airic mit 12 Jahren. Manuscihr hundertundzwanzig Jahre. In die Zeit der Herrschaft des Manuscihr (ist einbegriffen), als er in der Gefangenschaft war. Frâvic (Afrasiab) mit zwölf Jahren. Zab, Tahmaçpas Sohn, fünf Jahre. Kikabât fünfzehn Jahre. Kikâus, bis er zum Himmel ging, fünfundsiebenzig Jahre, hierauf im Ganzen hundertundfünfzig Jahre. Ki Huçruv sechszig Jahre. Ki Kurâçp hundertzwanzig Jahre. Vohuman Çpandât hundertzwölf Jahre. Humâi, die Tochter Vohuman's, dreifsig Jahre. Dârâi Cihrâzâtân, d. i. Vohuman, zwölf Jahre. Dârâ, des Dârâ Sohn, vierzehn Jahre. Skandar Arumâk vierzehn Jahre. Die Askaniden, in unbeständiger Herrschaft, Namen tragend, zweihundertundvierundsechszig Jahre (82). Dann kam die Herrschaft an die Tazier (Araber).

5. Alter des Systems und der Texte.

Erstes Capitel.

Die äuſseren Zeugnisse.

Um die äuſserste Gränze zu bestimmen, über welche wir die zarathustrische Lehre nicht herabrücken dürfen, sind die Inschriften des Darius Hystaspes und seiner Nachfolger von der gröſsten Wichtigkeit. Wenn es sich nämlich nachweisen läſst, daſs diese Denkmäler die genannte Religion voraussetzen, ja Reminiscenzen an die uns vorliegenden Texte der heiligen Bücher enthalten, so ist damit einstweilen so viel erwiesen, daſs das zarathustrische System nach 510 v. Chr., wohin ungefähr die Inschrift von Bisutun zu setzen ist, nicht entstehen konnte. Dieser Beweis wird freilich denen sehr geringfügig erscheinen, welche Zarathustra mit Hystaspes dem Vater des Darius verbinden und es sonach als von selbst verständlich betrachten, daſs der Prophet jener Inschrift vorausging. Der Verlauf der Untersuchung wird uns aber die völlige Bodenlosigkeit dieser Annahme lehren, so daſs wir also genöthigt sind, uns nach festerem Halt umzusehen.

Daſs Darius und seine Nachfolger dem Glauben Zarathustra's anhingen, bedarf eigentlich keines Beweises. Die durch alle Inschriften gehenden Versicherungen, daſs durch die Gnade Auramazda's dem König die Herrschaft [1]), aller Sieg [2]) und alle Hülfe bei seinen Unternehmungen [3]) zu Theil geworden sei, die wiederholten Anrufungen des Gottes thun es auf das Unwiderleglichste dar. Der Name Auramazda ist ebenso unzertrennlich von der Religion Zarathustra's, als der Name Christi von der christlichen, weſshalb denn auch die älteste namentliche Erwähnung des Zoroaster im classischen

[1]) „Ich wurde durch die Gnade Auramazda's König.“ Bis. I, 11, 13, 14, 22, 26, 60; Darius Inschr. O. 7; Xerxes A. 7; Ca 4; Artaxerxes P. 6.

[2]) Bis. I, 94; II, 25, 35, 40, 45, 54, 60, 68, 86; III, 6, 17, 38, 45, 61, 66, 86.

[3]) Bis. I, 68. IV, 14. V, 17; Xerxes A. 26; Ca 10; D. 11; E. 16; K. 18.

Alterthum bei Plato [1]) beide Namen mit einander verbindet, wenn er sagt: einer der Lehrer des persischen Königssohnes unterrichte ihn sowohl in der Magie des Zoroaster des Oromazes (nämlich im Dienst der Götter), als auch bezüglich des königlichen Amtes. Die Worte: des Zoroaster des Oromazes können nur den Sinn haben, dafs ersterer seine Lehre von diesem Gott empfangen. Nichts berechtigt uns, den Namen Auramazda für einen der älteren volksthümlichen Mythologie entlehnten zu betrachten; schon seine Bedeutung ist eine theologische: er ist der Gott des zur Zeit der Inschriften in Iran herrschenden Religionssystems, wie uns dies die scythische oder turanische Uebersetzung urkundlich bezeugt, wenn sie Bis. IV, 77, 79 (Norris p. 130) sagt: *Auramasta annap Arriyanam*: Auramazda, der Gott der Arier; wie p. 145 das Persische die Sprache der Arier heifst.

Die stets wiederkehrende Formel [2]): *vasnâ Auramazdâha* „durch die Gnade des Auramazda" findet sich in den Zendtexten nicht, wohl aber *vaçna*, was Neriosenh mit *abhilâśah* giebt (vergl. Burnouf Yaçna p. 93); Zam. Y. 19, 23; Nyaish. I, 2; Farg. XVI, 14; es ist das Sskr. *uçanâ* begierig, freudig; das Arm. *vasn* wegen. Die Lehre aber, dafs alles Gute, aller Sieg, alle Herrschaft von Ahura komme, geht durch alle Zendtexte hindurch.

Damit aber kein Zweifel sei über das Wesen dieses zarathustrischen Ahura, wird er in den Inschriften ausdrücklich der Schöpfer Himmels und der Erde genannt; so in denen des Darius zu Nakschi-Rustam und Alwand (Benfey, Keilinschr. p. 55 u. 62): „ein grofser Gott ist Auramazda; er hat diese Erde erschaffen; er hat diesen Himmel erschaffen; er hat das Wohl [3]) der Menschen erschaffen"; was sich auf den Inschriften des Xerxes und Artaxerxes Mnemon zu Persepolis wörtlich wiederholt. Nichts ist so specifisch zarathustrisch inmitten des

[1]) Alcib. p. 122. A. *ὧν ὁ μὲν μαγείαν τε διδάσκει τὴν Ζωροάστρου τοῦ Ὠρομάζου· ἔστι δὲ τοῦτο θεῶν θεραπεία· διδάσκει δὲ καὶ τὰ βασιλικά.* Apulejus Orat. de Magia (II, p. 273) beruft sich auf diese Stelle und nennt die Magie *iam inde a Zoroastre et Oromaze auctoribus suis nobilem.*

[2]) Die assyrische Uebersetzung giebt nach Opperts (Z. d. D. M. G. XI, p. 136) Entzifferung צִלְלִי Schatten, Schutz.

[3]) *Siyâtim* ist verschieden gedeutet worden; mir scheint es gleich Z. *śâti* zu sein, wie aus *ha hya* geworden; *śâti* kommt vor Y. Fr. II, 2; Visp. VII, 3, wo der Schlaf die Freude oder das Glück von Thieren und Menschen genannt wird.

Persien ringsumgebenden polytheistischen Heidenthums, als diese Lehre von der Schöpfung der Welt durch Ahura, die sich ebenso in den Zendtexten findet; auch der Ausdruck *adâ* ist dem zendischen *dadha* (Yaçn. I, 1), *dadhãm* (Mih. Y. 1), *fradadhãm etc.* identisch. Auramazda heifst aber nicht blofs der grofse Gott (*baga*, wie er auch Yaçn. LXX, 1 genannt wird, und Yaçn. X, 10 ist *baghô* gewifs auf Ahura zu beziehen), sondern auch der gröfste der Götter: *mathista bagânâm* (Darius Inschr. H. Benfey p. 52), wie von Mithra (Mih. Y. 141) gesagt wird: *baghanãm açti as-khrathwaçtemô* „er ist der Götter intelligentester". Es werden nämlich neben Auramazda noch andere Götter theils im Allgemeinen erwähnt (*uta aniyâ bagâha* Bis. IV, 61, 62; *hadâ bagaibis* Xerxes A. 28, Ca 15, E. 18; *hadâ vithibis bagaibis* Darius H. 14, 22, 24, was die Schutzgötter des achämenidischen Hauses, die θεοὶ πατρῷοι des Xenophon bedeutet), theils in den Inschriften des Artaxerxes Mnemon namentlich genannt: Mithra und Anâhita, woraus, wie anderswo gezeigt wurde, keineswegs geschlossen werden darf, dafs erst Artaxerxes diese Culte einführte, sondern nur, dafs er ihnen besonders zugethan war.

Gradeso finden wir aber auch in den Zendtexten die Unterordnung einer Reihe göttlicher Wesen unter Ahura, der die Ameša-Çpenta's, die Yazata's, z. B. Mithra und Anâhita, geschaffen hat (Orm. Y. 25) und will, dafs ihnen Ehre erwiesen werde, wie es die Yasht's oft wiederholen.

War also zur Zeit der Inschriften das zarathustrische System in Persien herrschend, so darf es uns auch nicht wundern, dafs sie, wo von religiösen Dingen die Rede ist, in der Sprache der heiligen Bücher sprechen. So wird das in den Zendtexten häufig (z. B. Ab. Y. 18 sqq.) vorkommende Wort *ǵaidhyaiti*: anflehen um eine Gabe, wiederholt gebraucht; Darius N. R. 53: *aitadadam Auramazdâm zadiyamiya aita maiy Auramazdâ dadâtu*; ja, es wird genau, wie Yaçn. IX, 19, damit das Object des Gebetes: die Gabe *yânem* verbunden, Darius H. 20. Wie in den Zendtexten Ahuramazda angerufen wird um Hülfe (*avañhê*) und wie sich ein vedisches *avasyati* (um Beistand bitten) vorfindet, so Bis. I, 54: *paçâva adam Auramazdâm patiyawahiya*. Der geläufigste Kunstausdruck für den Opfercultus, der göttlichen Wesen gewidmet wird, ist in den Zendtexten *yaz*, welches altpersisch *yad* wurde; Bis. V, 35 heifst es: *Auramazdâm*

yadâta; daher der Monat *Bâgayâdis*, und das Wort *ayadana*; welches uns sogleich beschäftigen wird. Die von Gott gewährte Hülfe wird mit den Worten bezeichnet: *Auramazdâ maiy upaçtâm abara* [1]) „A. brachte mir Hülfe", genau wie in den Zendtexten *bara upaçtãm* Ab. Y. 63; *baren upaçtãm* Farv. Y. 1.

Wiederholt wird auf den Denkmälern gesagt: Gott habe dem Herrscher das Reich verliehen (*Auramazdâ khśathram manâ frâbara* Bis. I, 12, 24, 60; N. R. 3, 7). Dies ist aber wörtlich der Ausdruck des Avesta Farg. II, 7, 21, wo von der Verleihung der Herrschaft an Yima die Rede ist, eine Parallele, die um so wichtiger erscheint, als Yima das Urbild der iranischen Herrscher ist und daher die bezüglich der Uebertragung des Reichs an ihn gebrauchte Formel gewissermaſsen canonisches Ansehen erhielt.

Auramazda wird in den Inschriften nicht nur im Allgemeinen um Schutz angefleht, sondern es werden auch Darius H. besondere Uebel genannt, vor welchen Gott beschützen soll, nämlich: *hacâ hainâyâ* „vor dem einbrechenden Feindesheer", eine in den Zendtexten [2]) oft wiederholte Phrase; vor Miſswachs: *dhusiyârâ*, der grade so im Zend bezeichnet wird: *dujyâirya* (Tir Y. 52); vor Lüge *drauga*, deren übler Einfluſs auf ganze Länder im Mihir-Yasht so nachdrücklich geschildert wird.

Wie in den Zendtexten vom Weg der Wahrheit und vom falschen Weg die Rede ist [3]), so mahnt Darius am Schluſs seiner Grabschrift den Menschen, den Befehlen des Auramazda, die ihm verkündet, treu zu sein und den rechten Weg nicht zu verlassen: *pathim tyâm râçtâm mâ avarada* [4]). Auch diese

[1]) Bis. I, 25, 55, 87, 94; II, 24, 34, 40, 45, 54, 60, 68, 86; III, 6, 16, 37, 44, 60, 65, 86; IV, 60. N. R. 50. *manâ Auramazdâ upaçtâm baratû* H. 13.

[2]) Mih. Y. 93: *nipayaõ nô pairi haênébyô;* Tir Y. 56 etc.

[3]) *Aśahê paiti pañtãm* Mih. Y. 86 und *varaithîm pañtãm* Mih. Y. 38; Farg. III, 11.

[4]) Der Superlativ *râsta* findet sich Mih. Y. 137; Bahr. Y. 47; er bedeutet: „gradest"; entsprechend: *razistem pañtãm* Mih. Y. 3; *erezâo pathô* Yaçn. LIII, 2; *razistahê pathô* Yaçn. LXVIII, 13; *thadaya*, welches dem Zendischen *çad* zu vergleichen ist, muſs nach der assyrischen und turanischen Uebersetzung mit dem ersten Satz verbunden werden; *gaçtâ* möchte von Sskr. *gad loqui* abzuleiten sein; *avarada* aber von Z. *raz*, was in der Zusammensetzung *hãm-râzayata* Zam. Y. 47, 49 vorkömmt; *râçta* und *avarada* sind daher wortspielende Antithesen. — Uebrigens scheint sich auf diese Stelle der Grab-Inschrift jene merkwürdige Notiz des Porphyrius (de Abst. IV, 16) p. 348 zu beziehen: *Παρά γε μὲν τοῖς Πέρσαις οἱ περὶ τὸ*

Parallele ist von groſser Bedeutung; denn der rechte Weg ist der *terminus technicus* für die zarathustrische Lehre.

Von den in den Inschriften vorfindlichen Phrasen *ubartam abaram* (Bis. I, 21) und *ufraçtam aparaçam* ist die erstere in den Zendtexten wörtlich vorhanden; vergl. Mih. Y. 112; Ram. Y. 40; Farv. Y. 18. Die Wurzel *pereç*, *fraç* hat aber auch im Zend die Nebenbedeutung der peinlichen Inquisition oder Strafe.

Unter den Gütern, die in den heiligen Büchern als besonders wünschenswerth bezeichnet werden, nimmt langes Leben einen vorzüglichen Platz ein; so Yaçn. IX, 19: *dareghô-ģîtîm.* Grade so wird Bis. IV, 56 dem Guten gewünscht, daſs ihm Auramazda freundlich sei und daſs er lange lebe *(daragam ģivâ).* Das Beiwort des Haoma *dûraośa* (krankheitfern) kommt als Epitheton des Landes vor Bis. IV, 29.

Nach den vorher erwähnten Analogieen zwischen den Inschriften und den heiligen Büchern trage ich auch kein Bedenken, Stellen der ersteren, wie Bis. I, 82: *Atrina baçta anayata abiy mâm adamsim avâzanam* (vergl. II, 73, 88), für eine Reminiscenz an jene Texte zu halten, wo die Bindung und Tödtung des Afrasiab durch Kai-Chosru fast mit denselben Worten erzählt wird; vergl. Gosh. Y. 17 sqq.; Ashi Y. 38.

So gewiſs es nun ist, daſs die Keilinschriften überall die zarathustrische Religion beurkunden, eben so sehr läſst sich aus denselben entnehmen, daſs weder Darius, noch sein Vater Hystaspes, welchen die Neueren mit dem Vîçtâçpa der Zendtexte identificirt haben, und zwar lediglich auf die Gleichnamigkeit gestützt, Einführer und Beschützer dieser Reform sein konnten. Denn nicht nur zeigt die Art, wie von Auramazda die Rede ist, daſs es ein längst ins Volk übergegangener Glaube war, nicht nur ist mit keiner Sylbe von der Einführung eines neuen Cultus die Rede, sondern im Gegentheil versichert Darius, er habe seine Familie, das Heer und den Staat ganz auf den alten Fuſs der Achämeniden hergestellt, wie er vor der magischen Revolution bestand, und den Cultus, an welchem Pseudosmerdis gerüttelt hatte, zu alten Ehren gebracht. Leider

θεῖον σοφοὶ καὶ τούτου θεράποντες Μάγοι μὲν προσαγορεύονται· τοῦτο γὰρ δηλοῖ κατὰ τὴν ἐπιχώριον διάλεκτον ὁ Μάγος. Οὕτω δὲ μέγα καὶ σεβάσμιον γένος τοῦτο παρὰ Πέρσαις νενόμισαι, ὥςε καὶ Δαρεῖον τὸν Ὑστάσπου ἐπιγράψαι τῷ μνήματι πρὸς τοῖς ἄλλοις ὅτι καὶ μαγικῶν γένοιτο διδάσκαλος.

ist die entscheidende Stelle Bis. I, 63 eine der schwierigsten und dunkelsten der ganzen Inschrift: *ayadanâ tyâ Gaumâta hya maghus viyaka adam niyatrârayam kârahyâ abicaris gaithâmcâ mâniyamcâ vithibiscâ tyâdis Gaumâta hya maghus adinâ.* Dafs *ayadanâ* etwas auf den Cultus bezügliches sei, beweist das oben schon angeführte *yadâta* Bis. V, 35, und an der Stelle über den zweiten Prätendenten Bis. III, 26 heifst es: das Heer sei *hacâ yadâyâ fratarta* „vom Cultus abtrünnig geworden". Betrachtet man das *a* in *ayadanâ* als die Negation, wie Benfey (l. c. p. 12) und Rawlinson (J. R. A. S. XI, p. 31) thun, so würde man dem Wort den Sinn: „nicht zu verehrend" oder: „ohne Opfer" geben müssen. Ist dagegen *a* die Präposition *â*, welche in dem so häufig vorkommenden zendischen *âyêçê* ebenfalls mit der Wurzel *yaz* verbunden ist, so mufs *âyadanâ* eine Art oder einen Ort des Cultus bedeuten, wie Rawlinson (l. c. p. 26) übersetzt: *sacra.* Ist des genannten grofsen Forschers Entzifferung der assyrischen Uebersetzung richtig, so steht in dieser ein Wort, welches Häuser der Götter [1]) bedeutet, also Tempel, was auch Oppert (Journ. Asiat. 1851 T. XVII, p. 409) annimmt. In der turanischen Uebersetzung steht nach Norris' Lesung (J. R. A. S. XV, p. 102): *anchiyan annappatna*; letzteres Wort *annap* Gott, die Genitivendung *na*; möglich, dafs *pat* die Pluralendung ist; jedoch kommt (Norris p. 67) der Plural *annappipa* vor; möglich auch, dafs, wie Norris (p. 200) vermuthet, schon in *annappatna* der Begriff „Tempel" liegt, wobei nur der Genitiv auffallend wäre. *Anchiyan* enthält das Gotteszeichen *an* und *chiyan*, was mit *chiya* (sehen) zusammenhängen könnte; das pafst für den Begriff „Tempel", wo man Gott sieht, oder „Götterbild". So viel scheint mir jedenfalls klar, dafs die vorgenannte Auffassung von *ayadanâ* als negativer Begriff durchaus nicht haltbar ist; dafs vielmehr etwas Positives, auf den Cultus Bezügliches gemeint sein mufs.

Fast noch gröfsere Schwierigkeit machen die Verba dieses Satzes. *viyaka* übersetzt Rawlinson (l. c. p. 26) mit *vetuit*, in der Interlinearversion mit *induxerat.* Um letzteren Sinn zu gewinnen, müfste man es mit Sskr. *vi* + *añģ (vyakta) manifestare*, oder Zend. *vyakhna* (vergl. Mithra p. 29) zusammenstellen.

[1]) Darius in seinem Edict bei Esdr. VI, 7 bedient sich des Ausdrucks בֵּית־אֱלָהָא vom Tempel zu Jerusalem.

Oppert leitet es von *vi* + *kan* ab, welches im Zend. wirklich vorkommt (Farg. III, 13 *vikañti*) und zerstören, ausgraben bedeutet; freilich würde man *viyakana* erwarten. Auch Rawlinson (J. R. A. S. XIV, p. LXXXI) giebt dem entsprechenden assyrischen Wort den Sinn von: zerstören; die turanische Uebersetzung (Norris l. c. p. 102) stellt die beiden Verba um: „ich machte die Tempel (wieder), welche Gaumata, der Magier *tharista*, ein Wort, dessen Lesung wohl sicher ist, was aber nur an dieser Stelle vorkommt. Bemerkenswerth ist der Gegensatz der Präpositonen *vi* und *ni*: *viyaka* und *niyatrârayam*, der mir zu beweisen scheint, dafs in dem ersten Wort der Begriff des Wegschaffens, im zweiten der des Herstellens liegen mufs. Für *niyatrârayam* las Rawlinson (XI, 1 p. 26) zweifelnd *niyapârayam*, was Benfey (p. 12) billigt; später kehrte R. jedoch zu *niyatrârayam* zurück; in der assyrischen Version fehlt das entsprechende Wort, in der turanischen steht einfach *yutta*: ich machte. Im Zend kommt *ni-pârayêiñti* vor, Khur. Y. 1 im Sinn von: verbreiten, hingelangen lassen; Ashi Y. 54 heifst es: zubereiten, darbringen; Farg. XIX, 26 übersetzt es Spiegel mit: ausbreiten. Wir werden also nicht irre gehen, wenn wir in den beiden Verbis die Antithesen: „zerstören“ und „herstellen“ annehmen.

Die folgenden Worte, worin das bezeichnet ist, was Darius dem Heere (Staate) wieder zurückgegeben hat, sind verzweifelt. Mit *abicaris* könnte man Sskr. *abhicâra, abhicaraṇa*, *abhicârin*, Zauber, bezaubernd, vergleichen, aber das giebt keinen Sinn. In der assyrischen Uebersetzung fehlt die ganze Stelle, in der turanischen entsprechen den Worten: *abicaris gaithâmcâ mâniyamcâ* die Worte: *chotas hiak aś hiak kartas* (nach Norris' Lesung), welche aber nicht weiter vorkommen und uns ebenso dunkel sind. Rawlinson (l. c. p. 26) übersetzt: *officia sancta cantationemque cultumque;* Benfey (p. 12) ist, wie mir scheint, ganz vom Ziel abgeirrt, und ebenso Oppert (l. c. p. 411): *j'ai restauré en sauveur du peuple (gaithâmcâ mâniyâmca) la terre et le ciel, que Gomatès le mage avait arrachés aux dieux.* Er vergleicht *gaithâm* mit Z. *gaêtha* Welt, Erde, was allerdings besser ist, als Rawlinson's Parallele mit Sskr. *gai* singen; aber defswegen, weil in den Zendtexten oft der Gegensatz: *gaêthya* und *mainyava* (irdisch und geistig) vorkömmt, nun *gaithâm* und und *mâniyam* mit Erde und Himmel übersetzen, ist auch nicht

entfernt gerechtfertigt. Ich glaube, bei der schon vor Jahren von mir (Gelehrte Anzeigen 1850. XXX, p. 488) gegebenen Erklärung stehen bleiben zu dürfen: „ich gab dem Heer wiederum seinen Dienst (Zugang *abhi* + *car*), seinen Lebensunterhalt und seine Ehre“, wobei ich an Herodot III, 67 erinnerte, der sagt, der Magier habe den Kriegsdienst und die Steuern abgeschafft (*προεῖπε ἀτελητίην εἶναι ϛρατηΐης καὶ φόρου ἐπ' ἔτεα τρία*). Damit wäre denn auch jede weitere Beziehung des fraglichen Satzes auf die Religion ausgeschlossen.

So haben wir also als die wahrscheinlichste Erklärung der Stelle der Inschrift die gefunden, daſs Darius die Tempel oder Culte, welche der Magier zerstört hatte, wieder aufgerichtet hat, die Wirksamkeit des groſsen Fürsten war überhaupt nach dem ganzen Tenor der Inschrift eine wiederherstellende.

Noch einmal scheint Darius von der Religion zu sprechen und zwar in seiner Grabinschrift zu Nakschi-Rustam. Es heiſst dort (Z. d. D. M. G. XI, p. 134): *Auramazdâ yathâ avaina imâm bumîm yau — — paçâva dim manâ frâbara. parâvadim,* wie bisher gelesen wurde, hat Oppert, gestützt auf die assyrische und turanische Uebersetzung, mit vollem Recht in *paçâva dim* corrigirt.

Für das Prädicat der Erde bleibt also nur das vorhandene *yau* und im Vergleich mit den übrigen Zeilen etwa vier bis fünf ausgefallene Keile übrig. Es ist schwer, ein so kurzes Wort zu restituiren und dabei doch den Sinn zu gewinnen, den Oppert in der assyrischen Uebersetzung findet: „anrufend gemäſs den Schriften der Verderbniſs“; Oppert's *yâtum* füllt nicht den Raum, und die Inschrift hat deutlich *yau* nicht *yâ.* Die turanische Version (Norris l. c. p. 151) giebt zwischen *murun (bumîm)* und *vasni (paçâva)* die Worte *farravvantim alrusini* nach Norris' Lesung, der im ersten fälschlich eine Transscription von *parâvadim* sieht, welches *paçâvadim* heiſsen muſs und ohnehin schon durch *vasni* übersetzt ist; überdies hat Norris Westergaard's Lesung, welche *faravarpi* sammt einem unbekannten Keil lautet, der jenes Wort beginnt, das Norris mit: „denken“ übersetzt, willkürlich geändert. Aus *alrusini* weiſs ich nichts zu machen.

Doch wir kehren zum Persischen zurück. Ist etwa an Sskr. *yup* sündigen, sich empören zu denken, welches Sâmav. I, 2, 2. 4, 2 vorkömmt? *na ki devâ inîmasi na kyâ yopayâmasi*

mantraçrutyam carâmasi. An einer andern Stelle (bei Benfey Sâmav. p. 159 s. v. *rish*) heifst es von Varuna: *acittî yat tava dharmâ yuyopima.*

Sehr wichtig wäre auch die Stelle Bis. IV, 33 sqq., wenn die von Rawlinson geäufserte Vermuthung sich bestätigte, dafs hier von einem Div der Lüge und einem Div (!) der Wahrheit die Rede sei. Dem ist aber nicht so; das Zend. *daêva* müfste im Persischen *daiva* lauten. Die Stelle ist vielmehr nach Mafsgabe der medischen Uebersetzung so zu ergänzen: *drauga diś hamitriyâ akhunus tya imiya kâram adhurujyaśa paçâva dis Auramazdâ manâ dastayâ akhunuś yathâ mâm kâma avathâ dis akhunuś.*

Nach unserer bisherigen Untersuchung scheint es gewifs, dafs Darius und sein Haus der zarathustrischen Religion anhingen, dafs aber ersterer Culte oder Tempel, welche der Magier Gaumâta entfernt hatte, wieder herstellte. Was Herodot (I, 132) von der Religion der Perser berichtet, dafs sie keine Altäre und Tempel hatten, mag von jener reineren Form des Magismus gelten, die wahrscheinlich Pseudosmerdis vertrat, während die Achämeniden eine Beimischung von Tempeldienst gestatteten, welche in dem Mithra- und Anâhita-Cultus des Artaxerxes Mnemon uns bestimmt entgegentritt.

Was wir so von Darius aus seinem eigenen Munde erfahren haben, stimmt auf höchst merkwürdige Weise mit dem Buch Esdra überein. Hier wird uns I, 1 ff. erzählt, dafs Cyrus von Gott angeregt worden sei, das Haus Gottes in Jerusalem durch die Juden wieder aufbauen zu lassen, dafs er eine Collecte zu diesem Zweck gestattet und auch die aus dem Tempel geraubten heiligen Gefäfse zurückgegeben habe. Allein nach IV, 5 wurde durch die Intriguen der im Lande befindlichen Feinde Israels der Bau unterbrochen und gehindert bis zur Zeit des Darius. Schon am Anfang der Regierung des Achaśveroś nämlich wurden Klagen gegen die Juden erhoben; den Haupteinflufs aber übten die Gegner unter dem König Artaśaśta, an welchen sie sich mittels eines chaldäisch abgefafsten Schreibens gewendet hatten, und der in Folge dessen den Fortbau durch ein eigenes Decret untersagte. Als dieser Feind des heiligen Werkes nicht mehr war, begann man, auf Geheifs der Propheten, weiter zu bauen. Darius genehmigt nach erhaltenem Bericht der Provinzialbeamten nicht blofs die Vollendung,

sondern trägt auch durch Geldspenden bei und befiehlt Naturalleistungen zu Opfern, während er mit einer durch die Strafweisen der Bisituninschrift ganz bestätigten Strenge denen, welche den Bau hindern würden, den Kreuztod androht (VI, 11). Es findet sich im Texte des Esdra nicht die leiseste Andeutung, dafs Achaśveroś nicht der unmittelbare Nachfolger des Cyrus war; im Gegentheil: man mufs der Erzählung Gewalt anthun, wenn man zwischen Achaśveroś, den man mit Xerxes identificiren will, und Cyrus eine lange Periode einschiebt, über die dann gar nichts berichtet wäre. Hält man dagegen den Achaśveroś mit dem mifstrauischen, grausamen und keineswegs tempelfreundlichen Kambyses, und Artaśaśta mit dem Pseudosmerdis zusammen, welcher durch die Bisituninschrift als Feind fremder, nicht magischer Culte erwiesen ist, so ist es von selbst verständlich, warum die Feinde des Tempelbaues die Regierungszeiten dieser beiden Herrscher benutzten, um die Beschlüsse des Cyrus zu vereiteln, und warum Darius schon aus antimagischer Politik das Werk begünstigte. Ich kann daher Rawlinson's (J. R. A. S. XI, 1 p. 120) und Haneberg's (Geschichte der Offenb. p. 375) Meinung nicht theilen [1]), welche den Darius des Buches Esdra für Darius Nothus halten und somit auch den Artaxerxes des Nehemias mit Mnemon identificiren müssen. Aus dem Umstand, dafs Darius das Genehmigungsdecret des Cyrus im Archiv zu Babylon, wie es scheint, umsonst suchen läfst, und dafs man es im Schlofs zu Achmeta (*Hagmatâna* der Inschrift Bis. II, 76) fand, schliefsen wollen, es müsse eine sehr lange Zeit zwischen diesem Darius und Cyrus verflossen sein, ist ganz unzulässig. War ja doch Darius ein Neuling, der bisher von den Staatsgeschäften nichts wufste, und war so eben, nach des Kambyses Mifsregierung und Feldzügen, die Staatsrevolution des falschen Smerdis beseitigt worden. Im zweiten Jahre des Darius aber, wo der babylonische Aufstand und der daran geknüpfte medische noch nicht ausgebrochen war, konnte jene Nachforschung in Babylon und Ekbatana wohl stattfinden. Die Behauptung aber, dafs Kam-

[1]) Der höchste Grad von Unwahrscheinlichkeit ist durch die bei dieser Hypothese nothwendige Annahme der Verschiedenheit von Zorobabel und Josua (Esdr. II, 2. III, 2, 8. IV, 2, 3), welche unter Cyrus das Werk förderten, und von Zorobabel und Josua, welche unter Darius dasselbe thun (Esdr. V, 2), erreicht. Es scheint mir gradezu unmöglich, dafs Esdra die Verschiedenheit der Personen und der Zeit verschwiegen hätte.

byses und Pseudosmerdis die Namen Achaśveroś und Artaśaśta als Regentennamen führen konnten, ist wohl begründet, wie Marcus von Niebuhr (Assur p. 44. 45) mit Recht annimmt. Darius der Medier bei Daniel, der ganz gewiſs mit Astyages [1]) identisch ist, hat in der Schrift eben auch einen andern Namen, als in der Profangeschichte. Pseudosmerdis hieſs nach der Inschrift Gaumâta [2]), nach Ktesias Σφενδαδάτης, Zend *Çpeñtôdâta*, wie Farv. Y. 103 der Sohn des Viçtâçpa genannt wird, der berühmte Isfendiar der Heldensage. Herodot nimmt an, der Magier habe nicht bloſs die Gestalt, sondern auch den Namen des ächten Smerdis [3]) getragen, und die Bisituninschrift läſst keinen Zweifel, daſs er sich mit diesem Namen bezeichnete. Ebenso ist es gewiſs, daſs in der Schrift der Name Achaśveroś sowohl dem Vater des Darius Medus, also dem Cyaxares (*Uvakhśatra* der Inschriften) gegeben wird, als dem persischen Regenten, der die Esther zur Gemahlin erhob und gewöhnlich mit Xerxes identificirt wird. Es ist aber ein ehrender Beiname; *arśâ* (der Mann, der Held) kommt als Königsname vor Farv. Y. 132 (*kavôis arśnô)* und ebendaselbst in den Zusammensetzungen *byâreśânô* und *çyâvareśânô*, vergl. Zam. Y. 71. Als Prädicat des *Huçrava* findet sich *arśa* Ab. Y. 49; Gosh Y. 21; Ram. Y. 32; Bahr. Y. 31. Niebuhr (l. c. p. 313) hat also Recht, wenn er in *Khśayârśa* ein Appellativ sucht, und Herodot's Ἀρήϊος nähert sich sehr der Wahrheit; *khśayârśa* heiſst Männerbeherrschend oder Männervertilgend, wenn nicht der erste Theil des Wortes adjectivisch zu fassen ist: der herrschende oder vertilgende Held.

Warum aber Cyrus und Darius sich für die Herstellung des Tempels zu Jerusalem lebhaft interessirten, das ist von selbst einleuchtend, wenn beide, wie uns die Inschriften bezeugen, dem zarathustrischen System anhingen, welches dem

[1]) Vergl. Stanley zu Aesch. Pers. 766; Havercamp zu Joseph. Antiq. Jud. X, 11, 4.

[2]) Justinus I, 9 nennt den einen der beiden Magier „*Comatis*“, den andern, welcher als Smerdis vorgeschoben wird, „*Oropasta*“, worin der Name Ahura's steckt.

[3]) Die Bis.-Inschr. nennt ihn *Bardiya*, wie auch Aeschylus in seinem Μάρδος (Pers. 774) den Sibilanten wegläſst; im Zend kommt die Consonantenverbindung *zb* anlautend öfters vor; so namentlich in dem Eigennamen *Zbaurvaț* (Farv. Y. 106), der an Smerdis anklingt. Daſs bei Aeschylus (Pers. 778 sqq.) nicht eine Fortsetzung der Königsliste, sondern ein Verzeichniſs der sieben Verschworenen zu suchen ist, von welchen die fünf ersten ausgefallen sind, vermuthet Hermann zur Stelle.

mosaischen Monotheismus näher stand, als irgend eine der vorchristlichen Religionen. Monarchen, welche an Ahura-Mazda glaubten, den Schöpfer Himmels und der Erde, mufsten sich hingezogen fühlen zu jenem wahren Cultus des allmächtigen Gottes, dessen Centrum der Tempel zu Jerusalem war. Das Edict des Cyrus, wie es Esdras (I, 2) giebt, beurkundet sich im Vergleich mit den Inschriften als vollkommen ächt; denn wie hier Ahura-Mazda alle Reiche der Erde verleiht, so dort Jehovah, der Gott des Himmels. Und wie der Beiname des Ahura-Mazda *baga vazarka* (grofser Gott) in der assyrischen Uebersetzung der Inschriften mit אלהי רבו gegeben wird, so heifst in dem Bericht der Provinzialbeamten an Darius (Esdr. V, 8) Gott, dem der Tempel zu Jerusalem geweiht war: אֱלָהָא רַבָּא. Ja, wir können sagen: grade weil die in Persien und Medien damals herrschende Religion unter den heidnischen die reinste war und weil in ihr Lichtfunken der mosaischen Offenbarung glimmten, darum erhielten die Monarchen dieser Völker von der göttlichen Vorsehung die Mission, Juda und den Tempel wieder herzustellen und so die Vorbereiter des künftigen Heilandes zu werden, den auch sie in Çaoŝyāç erwarteten.

Mit Cyrus hat es aber noch seine besondere Bewandnifs. Das Buch Esdra (I, 1) sagt: Gott habe den Geist des Cyrus erweckt, um jenes Werk zu vollbringen; der Monarch aber bezeugt in seinem Edict: Gott habe ihm befohlen (וְהוּא־פָקַד עָלַי), den Tempel zu bauen. Diese Erweckung und dieser Befehl sind aber unzweifelhaft in dem Bekanntwerden des Cyrus mit der Prophezeiung des Jesaias XLIV, 28 und XLV, 1—7 zu suchen, die hier ihre Stelle finden mufs:

XLIV, 24. „So spricht der Herr, dein (des Volkes Gottes) Erlöser und dein Bildner vom Mutterleibe: Ich bin Jehovah, der Alles schafft, der ausspannt die Himmel allein, der breitet die Erde, und wer mit mir?

25. Der zernichtet die Zeichen der Lügner, die Wahrsager vereitelt, zurückwendet die Weisen und ihr Wissen zur Thorheit macht.

26. Der aufrichtet das Wort seines Knechts und den Rath seiner Boten erfüllt; der zu Jerusalem spricht: es werde bewohnt, und zu den Städten Juda's: werdet gebaut, und ihre Trümmer will ich aufrichten.

27. Der ich spreche zur Tiefe: versiege, und der ich deine Flüsse austrocknen werde.

28. Der ich spreche zu Cyrus, mein Hirt, und alle meine (Wünsche) wird er thun. Der ich spreche zu Jerusalem: es werde gebaut, und zum Tempel: werde gegründet."

XLV, 1. „So spricht der Herr zu seinem Gesalbten zu Koresch, den ich ergriffen an seiner Rechten, um zu unterwerfen vor ihm die Völker, und die Lenden der Könige werde ich entgürten; um zu öffnen vor ihm die Thore, und die Pforten werden nicht verschlossen.

2. Ich werde vor dir schreiten und die Wälle ebnen; die erzenen Thore werde ich zerschlagen und die Querbalken von Eisen brechen.

3. Und ich gebe dir die Schätze der Finsternifs und das Vergrabene der Verborgenheit, damit du wissest, dafs ich Jehovah bin, der dich bei deinem Namen ruft, der Gott Israel.

4. Um meines Knechtes Jakob willen und Israels, meines Erwählten. Und gerufen habe ich dich bei deinem Namen, ich habe dich freundlich angeredet und du hast mich nicht gekannt.

5. Ich, Jehovah, und nichts sonst, aufser mir kein Gott; gegürtet habe ich dich und du hast mich nicht gekannt.

6. Damit sie es wissen vom Aufgang der Sonne und vom Untergang, dafs nichts aufser mir, ich bin Jehovah (der Herr) und nichts sonst.

7. Der bildet Licht und schafft Finsternifs, der macht Heil und schafft Uebel, ich Jehovah, der dies Alles macht.

8. Thauet Himmel von oben und Wolken regnet den Gerechten; es öffne sich die Erde und sprosse Heil, und Gerechtigkeit keime zugleich; ich Jehovah habe ihn geschaffen."

Der Anfang des XLIV. Capitels giebt dem Volke Gottes die Versicherung, dafs Gott, sein Erlöser, es retten werde; denn er sei der einzige wahre Gott, alle die Götzenbilder Babels seien nichts. Diese Nichtigkeit des polytheistischen Götzendienstes wird von v. 9—20 mit heiligem Sarkasmus geschildert. Sodann wird das kommende Heil wiederholt verkündet und zum Jubel darüber aufgefordert. Der allmächtige Schöpfer Himmels und der Erde wird dies Heil bringen und Jerusalem und den Tempel wieder aufbauen lassen: Er wird alle entgegengesetzten

Wahrsagungen der Zeichendeuter und falschen Weisen zunichte machen und die wahren Prophezeiungen erfüllen. Bezüglich auf Jakob war am Anfang des Capitels (v. 3) gesagt: „ausgieſsen will ich Wasser über das Durstende und Ströme über die trockne Erde“, d. h. ich will das jüdische Volk, welches jetzt einem versiegten Bach und verdorrter Erde gleicht, wieder herstellen; von Babylon aber, welches in ächt prophetischer Sprache die Tiefe, d. i. das Meer der Völker, genannt wird, heiſst es: versiege, und von seinen Strömen, d. h. von seiner bisherigen Macht: daſs sie ausgetrocknet werden. Diese Fassung schlieſst aber keineswegs aus, daſs in den Strömen zugleich eine Anspielung auf die mächtigen Ströme Mesopotamiens und auf die Austrocknung des Euphrats liegt, durch welche Cyrus die Einnahme von Babylon bewerkstelligte (Herodot I, 185). In ähnlicher Weise hat Jeremias den Untergang von Babylon vorausgesagt (LI, 36): „ich will versiegen machen sein Meer und austrocknen seine Quelle und Babel soll zum Steinhaufen werden etc.“; ja, er hat dieselben Worte für das Vertrocknen in derselben Folge des Parallelismus gebraucht und damit auf den älteren Propheten zurückgewiesen, während er im Folgenden die Zerstörung Babylons mehr in ihren Resultaten schildert, während uns die herrlichen Strophen des Jesaias XLV, 1—3 gewissermaſsen den Augenblick der Einnahme der gewaltigen Feste und ihrer Plünderung darstellen.

Das Werkzeug aber, dessen sich Gott zur Rettung seines Volks, zur Herstellung seines Tempels, zur Züchtigung Babels und zum Sturz des polytheistischen Götzendienstes bedienen will, ist Cyrus, Koresch. In dieser ihm von Gott gegebenen Aufgabe ist er ein Vorbild des Messias, und deſswegen wird ihm das ehrende Prädicat eines Gesalbten gegeben. Damit man aber nicht glaube: er sei der eigentliche und letzte Hersteller des Volkes Gottes, wird von v. 8 an eine Weissagung vom wahren Messias in begeisterter Sprache angeknüpft, die sich durchaus nicht auf Cyrus beziehen läſst.

Koresch ist wegen seiner reineren Religion eine Strafruthe der Götzendiener; allein auch er kannte den wahren einzigen Gott noch nicht, er weiſs nicht, von wannen ihm jene erhabene Mission kommt. Man kann das zarathustrische Wesen nicht treffender bezeichnen: die Lehre von einem groſsen Gott *(baga vazarka)*, dem Schöpfer Himmels und der Erde, und da-

neben doch eine Menge von Baga's und Yazata's, hinter deren Wirksamkeit und Cultus der große Gott zurücktritt — das ist der Inhalt der uns vorliegenden heiligen Schriften der Magier, durch die Inschriften der Achämeniden bestätigt. Und darum jene so nachdrückliche Hervorhebung der Einzigkeit und Ausschließlichkeit Gottes, die nicht bloß der Idololatrie des Polytheismus, sondern auch der Religion des Koresch gegenüber gilt. Aber noch eine andere Mahnung hat der Prophet an den Monarchen, der dem dualistischen System des Zarathustra anhängt, dessen Hauptgegensatz der des Lichtes und der Finsterniß, des Guten und des Bösen ist. Der wahre Gott, das ist der Sinn von Vers 7, der dich berufen hat, ist nicht, wie dein Ahura-Mazda, bloß ein Schöpfer des Lichtes und des Guten, sondern er ist Schöpfer aller Dinge, des Lichtes und der Finsterniß, des Guten und des Uebeln. Hier tritt also das Hauptgeheimniß der Offenbarung: der Ursprung des Bösen trotz des einen Schöpfers, der falschen und nur scheinbaren Lösung desselben im Dualismus aufs Entschiedenste entgegen.

Nur die eingewurzelte falsche Ansicht von dem späten Auftreten Zarathustra's kann Ursache sein, daß man die Beziehung und Bedeutsamkeit dieser Stelle zwar geahnt, aber auch wieder aufgegeben hat. Nachdem wir aber nun auf das Bestimmteste wissen, daß die Achämeniden dem zarathustrischen Glauben huldigten, so kann über das richtige Verständniß derselben kein Zweifel mehr obwalten.

Diese Prophezeiung war zu Cyrus' Zeiten vorhanden; denn soweit sind die neuern Anfechter des letzten Theiles des Jesaias nicht gegangen, daß sie denselben für ein *post eventum,* also nach dem Sturz Babylons, erfundenes Machwerk erklärt hätten, sie begnügen sich, ihn in die letzten Zeiten des Exils zu verweisen, als Cyrus bereits seine Siegeslaufbahn begann. Wenn daher Josephus (Antiq. Jud. X, 1, 2) sagt, Cyrus habe diese auf ihn bezügliche Weissagung, die zweihundert und zehn Jahre vor ihm von Jesaias geschrieben worden sei, über sich gelesen und sei dadurch bewogen worden, den Tempel wieder aufbauen zu lassen, so kann das auf historischer Tradition der Synagoge beruhen; es ergiebt sich aber eigentlich von selbst. Daniel [1]) lebte noch in Babylon, als

[1]) Seine historische Persönlichkeit und sein großartiges Wirken in Babylon

Cyrus dort zu herrschen begann: der ehrwürdige Greis, der unter den babylonischen Königen und unter Astyages, den er Darius Medus nennt, eine so bedeutsame Stellung einnahm, der ein so grofses Verlangen nach der Herstellung seines Volkes trug, er konnte einem Herrscher, welcher ihm offenbar als ein Vollzieher göttlicher Strafgerichte über Babylon erscheinen mufste, nicht fern bleiben, und es ist daher sehr wahrscheinlich, dafs er sich jenes Orakels bediente, um Cyrus für die Juden und den Tempel günstig zu stimmen. Dafs aber ein geistvoller und energischer Mann, wie Cyrus, sich nicht durch eine gestern geschmiedete Prophezeiung bestechen lassen konnte, leuchtet von selbst ein, — ebenso, dafs das Wort des Propheten, so wie es vorliegt, einen tiefen Eindruck auf ihn machen mufste, wenn ihm nachgewiesen war, dafs es aus früherer Zeit herrührte.

Es ist nicht dieses Ortes, die Frage über die Aechtheit des zweiten Theils des Jesaias zu behandeln. Ich bin der Ansicht einer Reihe ausgezeichneter katholischer und protestantischer Bibelforscher, dafs er dem Propheten angehört, und habe mich stets an der Naivetät ergötzt, mit welcher rationalistische und pantheistische Kritiker, während sie den gläubigen Exegeten den Vorwurf dogmatischer Vorurtheile machen, in diesen und ähnlichen Fragen von dem in ihren Augen unerschütterlichen Dogma ausgehen: es könne keine Prophezeiungen geben. Damit dies Dogma wahr bleibe, mufs natürlich mit aller möglichen Anstrengung die Aechtheit jeder einzelnen Prophezeiung angestritten und verworfen werden. Wer aber im Allgemeinen überzeugt ist, dafs es göttliche Prophezeiungen geben kann und giebt — und ohne diesen Glauben hört nicht blofs Christenthum, sondern auch Monotheismus auf, ja, man sinkt unter das religiöse Bewufstsein der Heidenwelt hinab, — der kann bezüglich einer einzelnen Weissagung unbekümmert sein, ob sie sich als solche erweisen läfst oder nicht. Somit ist hier der gläubige Dogmatiker vorurtheilsfreier, als der ungläubige Dogmatist. Gläubigen Exegeten aber ist es zu verargen, dafs sie vor dem Einwurf: die namentliche Bezeich-

und Susa kann auch von den Gegnern der Aechtheit seiner Weissagungen nicht geläugnet werden. Ueber die chronologischen Angaben des Buches Daniel siehe die treffliche Auseinandersetzung Niebuhr's (Assur p. 91 sqq.).

nung des Cyrus mache offenbar, dafs der zweite Theil des Jesaias nicht vom Propheten herrühre, schüchtern zurückweichen und den Namen Koresch als einen Ehrennamen persischer Könige zu erweisen suchen, wodurch man die bestimmte Voraussagung eines Individuums umgehen will. Dem ist aber nicht so: Koresch ist gleich Kurus der Inschriften, und dieses Wort hat mit Z. *hvare*, N. P. *chur* gar nichts gemein, vielmehr ist es dem indischen Eigennamen *Kuru* identisch. Auch scheint mir der zweimal wiederholte Satz: der dich bei deinem Namen nennt (XLV, 3, 4), einen emphatischen Sinn zu haben und sich grade darauf zu beziehen, dafs Gott auf aufserordentliche Weise den Namen des Monarchen kund gab, der das erwählte Volk retten sollte. Wer an einen lebendigen und persönlichen, allwissenden Gott glaubt und an die Möglichkeit, dafs er Künftiges offenbart, der wird ihm auch die Macht nicht absprechen, den Namen eines kommenden Monarchen vorauszusagen, wobei die göttliche Vorsehung ihre geheimnifsvollen Absichten haben kann.

Doch wir kehren zu unserer Untersuchung zurück. — Jesaias und Esdra sind im schönsten Einklang mit den Inschriften und beweisen mit ihnen, dafs zu Cyrus und seiner Nachfolger Zeiten die zarathustrische Religion herrschte, und wenn der zweite Theil des Propheten ihm angehört, wie ich glaube, so kann vermuthet werden, dafs Zarathustra vor seine Zeit fällt, obgleich dieser Schlufs nicht zwingend ist, da der Prophet auch in dieser Beziehung erst Zukünftiges berühren konnte. Es genügt mir, dafs Zarathustra mindestens vor das sechste Jahrhundert vor Christus gesetzt werden mufs.

Oben wurde Darius Medus mit Astyages identificirt, was durch das deuterocanonische Stück Daniels XIII, 65 bestätigt wird, wo es heifst: *Καὶ ὁ βασιλεὺς Ἀστυάγης προσετέθη πρός τοὺς πατέρας αὐτοῦ καὶ παρέλαβε Κύρος ὁ Πέρσης τὴν βασιλείαν αὐτοῦ*, ein Satz, der sich auf Darius Medus beziehen mufs. Sein Vater Achaśveroś ist der *Κυαξάρης* der Griechen, der Uvakhśatra der Inschriften. Der Name dieses Monarchen lautet im Armenischen Ajdahak, was mit dem Zendischen *Aji dahâka* die zerstörende Schlange, der Urform des späteren Zohak, die auffallendste Aehnlichkeit hat, und Rawlinson (J. R. A. S. XV, p. 244) und Niebuhr (Assur p. 32) zu der begründeten Vermuthung veranlafste, dafs dieser Schlangenname ein

Titel der medischen Dynastie gewesen. Moses von Chorene bezeugt dies, wenn er (I, 30 p. 124 ed. Venet.) sagt: die Nachkommen des Ajdahak würden Schlangenkinder genannt: denn Ajdahak bedeute so viel als das Armenische *viśap* (Schlange), und wenn er (p. 126) die Gemahlin des Astyages *Anuiś* [1]), Mutter der Schlangen, nennt und (II, 49 p. 261) dieses Schlangengeschlecht des Astyages an den Berg Masis setzt; und III, p. 287 wird den Schlangenweibern aus dem Geschlecht des Astyages Vergiftung eines Prinzen oder Unterschiebung eines Dév zugeschrieben — und Alles dies führt Moses auf alte Volkslieder zurück.

So merkwürdig nun diese Parallele des Astyages mit Aji Dahâka ist, so bietet sie zugleich eine fast unlösbare Schwierigkeit. Meder und Perser waren eines Stammes und zu jener Zeit auch wohl gewiſs einer Religion. Wie konnte daher Astyages und seine Nachkommenschaft den Namen des Erbfeindes des menschlichen Geschlechtes, der zerstörenden Schlange der heiligen Bücher tragen? War Astyages etwa in Babylon in den Schlangendienst gerathen, den die Geschichte vom Drachen im Buch Daniel beurkundet, und hatte man ihm deſswegen den bösen Beinamen gegeben? Oder leitete sich das medische Königsgeschlecht von *Thraêtaona* ab, dem Tödter jener Schlange, und führte es deſswegen dieses Symbol als Familienzeichen? Diese Fragen wird erst die Zukunft entscheiden; für unsere Untersuchung genügt es, daſs die Bezeichnung des medischen Königs mit einem der charakteristischsten Namen der Zendtexte ein neues Zeugniſs ist für das Alter der magischen Lehre und zwar ein über das sechste Jahrhundert vor Christus hinaufgehendes.

Wie Aji Dahâka, so findet sich noch ein anderes teuflisches Wesen der Zendtexte in dieser Periode wieder. Es ist Asmodäus, der im Buche Tobias erwähnte Dämon, der *Aêśma daêva* der persischen Lehre, der neupersische *Chasm.* Wir wollen zuvörderst in Kürze das betrachten, was die Zendtexte über ihn enthalten, um daraus unser Urtheil bilden zu können,

[1]) Nebukadnezar's Frau, eine Tochter des Kyaxares (Schwester des Astyages), hieſs Amuhea oder Ἀμυΐτη (G. Sync. T. I, p. 396 ed. Bonn.); die Tochter des Astyages, welche nach Ktesias sich dem Cyrus vermählte: Amytis. Ἀμυΐτη erinnert an Huzw. *amuitar* unverletzt. Diese Namen haben mit Anuiś nichts zu thun, die vielmehr Argenis, Tochter des Alyattes ist, welche nach Herodot (I, 74) des Astyages Gemahlin war. Vergl. Niebuhr Assur p. 196.

ob die Vergleichung [1]) mit Asmodäus gerechtfertigt sei. Aêśma nimmt eine der bedeutendsten Stellen unter den Genossen des Añro-Mainyus ein. Sein Name würde, je nachdem er mit *ç* oder *ś* geschrieben wird, eine zweifache Deutung zulassen; im ersteren Falle würde er, wie *aêçma (lignum)* und Sskr. *idhma* das Opferholz (unter den Opfergöttern erscheinend; vergl. Rosen zu Rig. V. I, 13), zur Wurzel *idh* brennen gehören, von welcher das oft vorkommende *hamaêçtar* der Zusammenbrenner und *istya* (Ziegel) herkommt, da nach den Zendischen Lautgesetzen das finale *dh* sich in einen Sibilanten verwandelt. Dann würde *Aêçma* etwa der Brenner bedeuten, was zu seinem Wesen nicht übel paſst. Allein die Schreibung *Aêśma* [2]) ist bei weitem beglaubigter und wir haben daher den Namen von der Wurzel *iś* abzuleiten, welche im Sanskrit die Bedeutungen: bewegen, aufmuntern, forttreiben, suchen, begehren, hat und mit welcher auch *iś* Kraft, *iśira* frisch, *iśmin* treibend, eilig, zusammenhängen; *iśma* und *iśya* bedeutet der Frühling und der Liebesgott. Diese Wurzel kommt aber auch im Zend vor Farg. VIII, 2: *upairi dahma aêśyãn* (was Spiegel mit aussuchen giebt; es ist wohl *pairi* zu lesen, wie Sskr. *pari* + *iś* suchen); *fraêśyêiti* Bahr. Y. 36; *fraêśyamahî* Farg. IX, 18; das einfache *aêśemnaõ* Farv. Y. 66; *aêśistô* Farv. Y. 107 und in dem in den Gâtha's öfters vorkommenden *aêśa* Wunsch; sie hat die Bedeutung: suchen, anstreben. So heiſst denn *Aêśma* der Sucher, der Begehrliche, der Heftige, womit sein Wesen vollkommen ausgedrückt ist.

Ein fast beständiges Prädicat des Dämons ist: *khrvîdru* [3]). Farg. IX, 13: *çnathâi aêśmahê khrvîdraos*; Farg. X, 13: *paitiperenê aêśmem khrvîdrûm*; 16: *imê aêtê vaca yôi heñti aêśmahê khrvîdraos çnathem*; Farg. XIX, 43: *aêśmem khrvîdrûm*; Yaçn. XXVIII, 1: *çnathâi aêśmahê khrvîdraos,* ebenso Yaçn. LVII, 32; Yaçn. X, 8 und Ashi Y. 5: *aêśma hacañtê khrvîdrvô,* wo Westergaard den Instrumental *khrvîdrva* setzen will. Zam. Y. 95: *aêśmô khrvîdrus*; 46: *aêśmemca khrvîdrûm*; Serosh Y. 15:

[1]) Diese Parallele hat Benfey Monatsnamen p. 201 gemacht.

[2]) Farg. XI, 9 *perenê aêśmem;* 12, 18 *parsta aêśmem.* Im zweiten Theil des Yaçna findet sich die Form *aêśemô* Yaçn. XXIX, 1, 2; XXX, 6; XLVIII, 12 *tôi zî dâtâ hamaêçtrô aêśem mahyâ,* wo im Zusammenhalt mit Serosh Y. 25 *aêśemahyâ* zu lesen ist; *aêśmô* findet sich Orm. Y. 18. Neben *Aêśma* stellen die Gathâ's einen Dämon *Râma.*

[3]) Die Variante *khrvîm-dru*, die sich öfter wiederholt, ist wohl von keiner Bedeutung.

aêšmahê khrvîdraos; Asht. Y. 2: *taurvayêiti aêšmem khrvîdrûm*. Spiegel (Avesta p. 176) übersetzt *khrvîdru* mit sehr böse; Neriosenh aber giebt es (Yaçn. X, 8) mit: *hiñsaçastra*: der eine verwundende Lanze hat. Die Wurzel *khrvî* kommt aufser in diesem Worte auch in dem häufig wiederkehrenden Epitheton eines feindlichen Heeres vor: *khrvîšyêitîs* (Mih. Y. 8, 47; Farv. Y. 33; Ram. Y. 49; *khrvîšyañtahê* Mih. Y. 36); ferner in *khrvîghni* Farg. XI, 36; ihr Sinn ist, wie schon Burnouf Yaçn. p. 44, n. 44 erkannte: grausam, verwundend. Die zweite Sylbe *dru* ist Sskr. *dru* (Nirukt. IV, 19 Holz, wo *drôr* mit *drumamayasya* erklärt ist), Gr. δρῦς, δορύ. Das Zend hat diese Wurzel aufserdem in *drvaênis* hölzern Farg. VII, 75 (gehört *daoru* oder *dâuru* Farg. VIII, 1 auch hierher?) erhalten. Sonach heifst also das Prädicat *khrvîdru*: der eine verwundende Lanze hat; es wird uns dies noch besonders klar durch das Epitheton des vorzüglichsten Gegners des *Aešma*, *Çraoša*, welche *daršidru* lautet (Farv. Y. 85; Farg. XVIII, 14). Sein erster Theil *darši* [1]) ist Beiwort des Windes (Tir Y. 33; Bahr. Y. 2; Asht. Y. 5) und bedeutet kräftig, stark. Burnouf (l. c.) übersetzt daher *daršidru* mit: *qui à une épée audacieuse ou victorieuse* und vergleicht es mit Gr. δορυθάρσης. Meines Erachtens mufs in der Zend Wz. *darš* der Sinn des kräftigen Erhalters, Beschützers liegen. Heifst also *Aêšma khrvîdru* Schlagspeer, so heifst sein Widerpart *Çraoša* Schützspeer.

Weiter heifst *Aêšma duš-qarenaõ* Zam Y. 95 mit böser Macht begabt; *drvaṭ* gewaltthätig Mih. Y. 93; *dujdaõ* und *pešôtanus* bösen Geistes und körperverderbt (Mih. Y. 97, 134: *yahmaṭ haca fratereçaiti aêšmô dujdaõ pešôtanus*), welch letzteres Epitheton wiederum den Gegensatz zu dem häufigen Beiwort des *Çraoša tanumãthra* bildet.

Gehen wir nun zur Betrachtung jener Stellen über, die uns das Wesen dieses Dämons erschliefsen können, so finden wir ihn theils unmittelbar nach Añrô-Mainyus aufgezählt (Asht. Y. 2; Mih. Y. 97, 134), theils ausdrücklich unter seinen vorzüglichsten Helfern genannt. In jenem denkwürdigen Streit zwischen Ahurô-Mazda und Añrô-Mainyus, welcher Zam. Y. 46 beschrieben ist, ruft Ahura zu Kampfgenossen Vôhu-manô, Aša-Vahista

[1]) Die Sskr. Wurzel *dhrš vincere, sustinere, audacem esse* ist gewifs identisch; ebenso das Bisit. I, 53 vorkommende *darš*.

und das Feuer. Dagegen stehen dem Dämon bei: Akô-manô, Aêŝma und Aji-dahâka. Hier bildet also Aêŝma den Gegensatz gegen Aŝa-Vahista, wodurch seine Bedeutsamkeit im Reich des Bösen genugsam gekennzeichnet ist — er ist der Widerpart des höchsten Reinen, des Herrn der reinen Feuer; wir werden also Aêŝma als den Geist des finstern Feuers der Begierlichkeit und des Zornes zu betrachten haben.

Yaçn. LVII, 25 wird Çraoŝa, der Gegner Aêŝma's, angerufen, die Gläubigen zu schützen: „in beiden Welten, in der irdischen und in der geistigen, vor dem gewaltthätigen Tod, vor dem gewaltthätigen Aêŝma, vor den gewaltthätigen Heeren, welche die grausame Fahne erheben; vor den Anläufen des Aêŝma, welche der bösgeistige Aêŝma anlaufen macht mit Vîdâtu, dem Dämongeschaffenen." Diese Stelle wiederholt sich Mih. Y. 93, nur mit dem Unterschied, dafs hier Mithra zum Schutz gegen Aêŝma angerufen wird.

Das Wort *draoma* hängt entweder mit Sskr. *dru druṅôti laedere, occidere*, oder mit *dru currere (caus. drâvayati)* zusammen. Der Dämon Vîdâtus ist wohl mit Açtô-vîdhôtus Farg. V, 8 identisch, über welchen Spiegel p. 105 zu vergleichen ist. Vîdâtus kommt noch Farv. Y. 11, 22, 28, wie es scheint, mehr als Appellativum vor; statt *vîd.* findet sich Yaçn. LVII, 25 auch die Variante *vîdhâtaoṭ*, während umgekehrt Farg. V, 8 einige Hss. *vîdôtus* bieten (Spiegel V. L. p. 225) statt *vîdhôtus*; letzteres liefse sich von Sskr. *dhu* erschüttern ableiten; allein da im Zend *a* und *o* nach gewissen Lautgesetzen wechseln und die Aspiration des *d* von dem *o* herrührt, so sind beide Worte *vîdâtus* und *vîdhôtus* von Sskr. *dâ*, *dô dividere, destruere* abzuleiten.

Aêŝma erscheint also hier in Begleitung des Todes und jener dämonischen Kraft, welche durch Auflösung des Leibes den Tod bewirkt, wodurch er selbst als Hauptrepräsentant der zerstörenden und tödtenden Gewalt des Aṅrô-Mainyus beurkundet ist. Dies wird bestätigt durch Farv. Y. 138, wo der Genius des Fradakhsti angerufen wird: *paitistâtêê aêŝmahê khrvîdraos aêŝmô varedhãmca drvatãm paitistâtêê aêŝmô-karstahê ṭbaêŝaṅhô*: „zum Widerstand gegen Aêŝma mit verwundender Lanze und der Aêŝma-mehrenden Gewaltthätigen, zum Widerstand gegen den von Aêŝma gezogenen Hafs"; und durch Zam Y. 95, wo gesagt ist, dafs Aêŝma sich vor

den Freunden des Çaoŝyãç, des Bewirkers der Auferstehung, fürchtet.

Wir lernten schon oben Çraoŝa als den Gegner des Aêŝma kennen und er ist ausdrücklich als solcher Serosh Y. 15 bezeichnet, wo es heifst: *yim dathaṭ ahurô mazdaõ aŝava aêŝmahê khrvîdraos hamaêçtârem*: „welchen geschaffen hat Ahura-Mazda, der Reine, zum Zerstörer des Aêŝma, des Lanzenverwundenden“. Çraoŝa ist der Repräsentant des Offenbarungswortes und seiner Verbreitung und des Gehorsams der Gläubigen gegen dasselbe, daher sein Name: der Hörer; er beschützt durch das h. Wort alle Geschöpfe und bewahrt sie gegen die Anfälle des Geistes der Zerstörung. Er ist der moralische Bekämpfer des bösen Aêŝma, während seinen höchst merkwürdigen Gegensatz mehr auf dem physischen Gebiet Haoma bildet.

Dies ist ausgesprochen Yaçn. X, 8: *vîçpê zî anyê madhaõnhô aêŝma hacañtê khrvîdrvô âaṭ hô yô haomahê madhô aŝa hacaitê urvâçmana rĕñĝaiti haomahê madhô;* dasselbe Ashi Y. 5, nur steht nach *hacaitê* mit Weglassung des Uebrigen: *qaêpaithê aŝaya vañhuya.* Neriosenh übersetzt: *viçvâh yatô anyâ vidyâh krôdhenâçliŝṭâ hiṃsâçastreṅa tataḣ sâ yâ hûmasya vidyâ puṅyenâ çliŝṭâ pramodinâ. Kâryaṃ puṅyaṃ manuŝyâṅâṃ pramodena dhattê laghvî* [1]) *humasya vidyâ na kiṃcidapi bhâritâ ityarthaḣ.* Der Sinn ist: „alle andere Heilkunden sind von Aêŝma gefolgt, dem Lanzenverwundenden; des Haoma Heilkunde aber ist von der Reinheit gefolgt, der erfreuenden; leicht ist des Haoma Heilkunde.“ Das Wort *madha*, welches N. mit *vidyâ* giebt und das sich weiter nicht findet, kommt von der Wurzel *madh* (*vîmâdh* Farg. VII, 38), welche Burnouf (*Études* p. 37) mit *mederi*, *μήδομαι* zusammengestellt hat; der Begriff *vidyâ* Wissenschaft, den Neriosenh giebt, mufs also hier im speciellen Bezug auf Heilkunde gefafst werden.

So werden also alle andern Heilmittel dem Aêŝma, dem Zerstörer, zugeschrieben; die einzige wahre Arzenei bietet Haoma, dessen Eigenschaft als Zubereiter der Leichname zur Auferstehung wir hier besonders ins Auge fassen müssen.

Nach dem Gesagten ist Aêŝma der Hauptgenosse des Teufels, der böse Geist der Begierlichkeit und des Zornes, der

[1]) Mit diesem Wort übersetzt N. *rĕñĝaiti*, was auch der Wurzel nach (da das Zend kein *l* kennt) mit *laghu* identisch ist.

Gegensatz der Reinigkeit und des gläubigen Gehorsams, der Zerstörer der Leiber, der Urheber aller schädlichen Mittel, der mit seiner Lanze die guten Geschöpfe vergewaltigt.

In genauer Uebereinstimmung mit den Urtexten giebt uns auch Bundehesch p. 67 an einer Stelle, die leider nicht vollständig ist, da ein Blatt fehlt, welches höchst wahrscheinlich Einiges über die Dämonen enthielt und vielleicht defswegen aus dem Codex gerissen worden ist. Der Schlufs einer Auseinandersetzung über die Dämonen ist noch vorhanden: „*Tarmat Div* ist der Unhold (*druć*) des Stolzes, ***Mitukht*** (Lüge) ***Div*** der Unhold des Ganâminui, *Arask Div* der Unhold der Rache und des bösen Auges (vergl. Ardib. Y. 8) und sie sind Helfer des *Kasm Div*, wie gesagt ist: sieben Kräfte sind dem Kasm gegeben, womit er die Geschöpfe mindert. Die Kianischen Helden in ihrer Zeit tödten von diesen sieben Kräften sechs; eine bleibt; wo Lüge stirbt, bleibt Neid und Kasm kehrt Alles von unten nach oben; wo Kasm ist, da vermindert er viele Geschöpfe, da macht er vielen Schaden, er richtet alle seine Aufmerksamkeit auf die Geschöpfe Ahura's. Die Kianischen Helden sind wegen der Uebelthaten des Kasm offenbarer geworden, wie gesagt ist: *Kasm krvidrus* wurde bekämpft.“ Dann folgt eine Schilderung von zwei Div's: Vziş und Ida, wovon der erste die Seelen der Verstorbenen an die Pforten der Hölle führt und wahrscheinlich der Vîzareśa Farg. XIX, 29 ist, der letztere aber die Menschen beim Essen versucht — sie stehen beide in keiner näheren Beziehung zu Kasm.

Betrachten wir nun den Asmodäus (אשמידאי) der Juden. Er ist im Buche Tobias als die Ursache des Todes der sieben Bräutigame der Sarah erwähnt; III, 8: *quoniam tradita fuerat septem viris et daemonium nomine Asmodaeus occiderat eos mox ut ingressi fuissent ad eam.* Dasselbe VI, 14 mit dem Zusatz im griechischen Texte: *ὅτι δαιμόνιον φιλεῖ αὐτήν, ὃ οὐκ ἀδικεῖ οὐδένα πλὴν τῶν προσαγόντων αὐτῇ.* Dieser Geist heifst *δαιμόνιον, πονηρὸν δαιμόνιον.* Der Erzengel Raphael heifst den jungen Tobias (VI, 5) Herz, Galle und Leber des Fisches bewahren und giebt v. 8 als Grund davon an: *Cordis ejus particulam si super carbones ponas, fumus ejus extricat omne genus daemoniorum sive a viro sive a muliere.* Und nach VI, 19 und VIII, 3 wird der Dämon durch jene Räucherung mit der Fischleber vertrieben und von Raphael in der Wüste gebunden.

Zu diesen einfachen Angaben des Buches Tobias, welche den Asmodäus als einen die Menschen namentlich in ihrem sexuellen Verhältnifs infestirenden und tödtenden bösen Geist bezeichnen, der nur durch eine höhere geistige Gewalt gebunden werden kann, kommen sodann die Traditionen der Juden hinzu, wie sie bei Lightfoot (Horae Hebr. in Luc. XI, 15) und bei Eisenmenger (Entd. Judenth. I, p. 351 und p. 823) angeführt werden. Asmodäus heifst bei ihnen ein König der Dämonen und wird mit Samael identificirt, der, als Noah hinging den Weinberg pflanzen, ihm zurief: „lafs mich Theil haben an dir“ (Beresch. Rabb. Fol. 70, 2), und Salomon zur Sünde antrieb. Dieser fängt ihn, um den Wurm Schamir von ihm zu erlangen; dann aber überlistet der Dämon den König, wirft ihn vierhundert Meilen weit in ein fremdes Land, während er sich selbst auf seinen Thron setzt und bei seinen Weibern schläft. Diese Sage erinnert lebhaft an die Ueberwindung Yima's durch Dahâka, wie sich überhaupt die orientalischen Legenden von Salomo und Dschemschid vielfach berühren.

Die auffallenden Aehnlichkeiten dieses Asmodäus mit dem Aêsmô daêva [1]) der Zendtexte, sowohl dem Namen, als auch der Sache nach, würden indessen allein noch nicht berechtigen, beide zu parallelisiren, wenn nicht noch andere höchst wichtige Umstände hinzuträten. Ich meine Zeit und Ort der Geschichte des Buches Tobias. Die Zeit ist die des assyrischen Königs Asarhaddon, jene denkwürdige Periode des siebenten Jahrhunderts vor Christo, welche dem Falle Ninive's vorausging und in welche die Entwicklung der medischen Macht fällt. Wir haben aber oben gesehen, wie schon in diese Zeit die Blüte des zarathustrischen Wesens gesetzt werden mufs. Der Ort ist Medien und zwar die Städte Ekbatana und Rages [2]); erstere wird in den griechischen Versionen der Wohnsitz des Raguel und der Sara genannt (und wohl nur durch eine Verwechslung in der lat. Uebersetzung III, 7 *Rages*). Rages dagegen mit dem Beinamen *Medorum*, im Gr. *Ῥαγαὶ* oder *Ῥάγα τῆς Μηδίας*, der

[1]) Ich mufs hier bemerken, dafs ich die Zusammenstellung *Aêşmô-daêva* in den Texten nirgends gefunden habe, was als Argument gegen die Parallele mit Asmodäus angeführt werden könnte. Allein mit jedem speciellen Dämonennamen pflegt sonst häufig das allgemeine *daêva* verbunden zu werden; und Bundehesch p. 67, 6 ist *Kasm* von dem semitischen Homonym für *Daêva* wirklich begleitet.

[2]) Vergl. Reusch, das Buch Tobias p. 28.

Wohnort des Gabelus, ist die berühmte und alte Stadt, die bereits in der Bisituninschrift (II, 71 und III, 2) einer medischen Provinz *Ragâ* den Namen gegeben hat; neben dieser Provinz wird sodann *Hagmatâna* (Ekbatana) genannt. Aber auch im ersten Fargard des Avesta kommt Raga als zwölfter Segensort vor [1]), Farg. I, 16 *raghãm thrizañtûm,* das dreiburgige Raga, wie sich denn nach Ritter VIII, 1 p. 598 in den Trümmern von Rei noch Spuren dreier Citadellen finden sollen. Die parsische Tradition und alle bisherigen Erklärer halten diesen Ursitz magischen Wesens mit dem medischen Rhagâ für identisch. Kiepert (über die geogr. Anordnung der Namen arischer Landschaften im ersten Farg. Sitzungsber. der philos. hist. Kl. der Berl. Akad. Dec. 1856 p. 633) aber bestreitet die Identification und will dieses Ragâ in *Ῥαγαῦ* oder *Ῥαγαία* des östlichen Parthiens suchen. So lange aber nicht die zwingendsten Gründe vorhanden sind, werden wir von der Tradition nicht abweichen, welche so stark ist, daſs Manche selbst Zoroaster als von dort abstammend ansahen, wie die Huzvaresch-Uebersetzung versichert, welche die drei Burgen auf die drei Kasten der Priester, Krieger und Ackerbauer bezieht. Möge nun darüber wie immer geurtheilt werden, so viel bleibt gewiſs: bei der Rolle, welche der Alburz im Avesta spielt, muſs uns grade diese Gegend von Medien, die zu seinen Füſsen liegt, als eine ächt zarathustrische gelten.

Und nun zum Schluſs: es wäre gewiſs einer der seltsamsten Zufälle, wenn der Aêśmô-daêva der Zendschriften und der Asmodäus des Buches Tobias dennoch zwei verschiedene böse Geister wären, obgleich Namen und Wesen des Dämons, sowie Zeit und Ort der religiösen Vorstellungen merkwürdig zusammen stimmen. Sind sie aber identisch, wie ich überzeugt bin, so ziehe ich daraus die Folgerung, daſs der über ninivitische und medische Zustände wohl unterrichtete Verfasser des Buches Tobias, der offenbar aus Familienquellen schöpfte, für das sie-

[1]) Das Unheil, welches der böse Feind an diesem Segensort hervorbringt, ist groſser Unglaube. Die dunkeln Worte *vaêdhañhô nôiṭ uzôis* enthalten vielleicht eine geographische Bestimmung, die ich nicht entziffern kann. Haug will auch Yaçn. XIX, 18 in *ragha zarathustris* die Stadt *ragha* erkennen. *Ragha* könnte dort, wie *raǵi* in der Zeile voraus, Ordnung bedeuten und dem Lat. *lex* entsprechen. Jedenfalls wird es nur von der Provinz *(daqyu)* Raga (*Ῥαγιανή*), nicht von der Stadt verstanden werden können. Wäre diese Deutung richtig, so hätten wir Rhagiana als ein zarathustrisches Land *per eminentiam* zu betrachten.

bente Jahrhundert die ganz speciell in den zarathustrischen Kreis gehörige Vorstellung von dem Dämon Aêšma bezeugt, während umgekehrt das Vorkommen des Asmodäus in den Zendschriften ein Zeugnifs ist für die richtige Kenntnifs, die der Verfasser des Buches Tobias von dem damaligen Medien hatte.

Ich habe hier zwei Einwendungen zu begegnen. Man könnte zuvörderst Anstofs daran nehmen, dafs die h. Schrift mit den Zendtexten im Namen eines Dämons gleich lauten soll. Hierauf ist zu entgegnen: Kein Volk der alten Welt hat mit der Offenbarungslehre von den bösen Geistern in Bezug auf ihre Existenz, Natur und Schädlichkeit so übereinstimmende Anschauungen gehabt, als die Medoperser. Die im Exil zu Ninive und in Medien befindlichen Israeliten konnten defshalb in diesem Punkte (nicht so in der Lehre vom dualistischen Gegensatz der beiden Urwesen) mit jenen, unter welchen sie lebten, fast harmoniren. Wenn daher durch die öffentliche Meinung unter Juden und Magiern der Tod der Freier Sarah's einem dämonischen Einflufs zugeschrieben wurde, so lag es sehr nahe, dem Dämon jenen Namen zu leihen, der unter der Gesammtbevölkerung gäng und gebe war. Hat sich ja doch der Heiland selbst zur Bezeichnung eines Dämons des populären Namens Beelzebub bedient, welcher ursprünglich einen Götzen der Ekroniter, den Fliegengott, bezeichnete.

Der zweite Einwurf ist: das Buch Tobias sei so spät, dafs es keinen Beweis für die Periode liefern könne, in welche seine Geschichte fällt. Es ist nicht dieses Ortes, die Zeit der schönen und wichtigen Schrift zu untersuchen: sie enthält aber nach meiner wiederholten Untersuchung nichts, was nicht in jene Periode vollkommen pafste, und hätte später schwerlich mehr ohne Anachronismen geschrieben werden können. Die rationalistischen Erklärer haben Anstofs genommen an den darin herrschenden Vorstellungen von Engeln und Dämonen und ihrer Wirksamkeit; und es ist wiederum nicht dieses Ortes, sie dogmatisch zu erörtern. Man wird aber doch nicht läugnen können, dafs grade an den Localitäten der Erzählung solche Vorstellungen herrschend waren und somit letztere nicht gegen das Alter des Buches angeführt werden dürfen. Dafs die Väter des zweiten Tempels das Buch, von welchem ohne Zweifel eine chaldäische Urschrift existirte, nicht in den Canon

aufnahmen, mochte wohl seinen Grund darin haben, weil die im alten Bunde vorhandene, aber doch mit einer frommen Scheu mehr verhüllte Dämonologie hier zu offen hervortrat, als daſs man dasselbe zur Lesung Aller für geeignet hielt. Auch mochten jene, die selbst die geistigen Gefahren des Exils erlebt hatten, grade in der Verwandtschaft mit medopersischen Vorstellungen etwas Bedenkliches finden, was für die christliche Kirche wegfällt.

Zweites Capitel.

Die magische Tradition.

Zur Beantwortung der Frage, in welche Zeit die Parsen selbst Zarathustra setzen, ist es nöthig, ihr chronologisches System, wie es vorzüglich Bundehesch darstellt, näher zu betrachten. Hierbei diene uns das XXXIV. Capitel dieser Schrift zum Ausgangspunkt, welches folgendermaſsen lautet:

„Ueber die Berechnung der Jahre. Die Zeit besteht aus zwölftausend Jahren. Es ist gesagt in der Din: Dreitausend Jahre war der geistige Bestand (κτίσις): eine Schöpfung, die unbeschädigt, unwandelbar, unergreifbar war. Dreitausend Jahre war Gayomart mit dem Stier in irdischem Bestand; als vorüber waren sechstausend Jahre ohne Widersacher, kam Hazar (Tausend) der Herrschaft von Krebs, Aehre und Löwen, das sind dreitausend Jahre. Als dann die Herrschaft an die Wage kam, da lief der Widersacher herein und Gayumart lebte in seiner Feindschaft dreiſsig Jahre. Nach diesen dreiſsig Jahren sind Meṡia und Meṡianah aufgewachsen: fünfzig Jahre war es, daſs bei ihnen das Verhältniſs von Frau und Mann nicht war. Dreiundneunzig Jahre. Tahmuraph dreiſsig Jahre. Ǵim, bis die Gnade von ihm wich, sechshundertundsechszehn Jahre und sechs Monate. Hierauf war er hundert Jahre in der Verborgenheit. Dann kam das Tausend der Herrschaft an den Scorpion und Dahâk machte tausend Jahre. Dann kam das Tausend der Herrschaft an den Centauren, Fritun fünfhundert Jahre. In der Zeit der fünfhundert Jahre des Fritun (ist einbegriffen) Airic mit zwölf Jahren. Manuscihr hundertundzwanzig Jahre. In die Zeit der Herrschaft des Manuscihr

(ist einbegriffen), als er in der Gefangenschaft war. Frâçic (Afrasiab) mit zwölf Jahren. Zab, Tahmâçpa's Sohn, fünf Jahre. Kikabât fünfzehn Jahre. Kikâus, bis er zum Himmel ging, fünfundsiebenzig Jahre; hierauf im Ganzen hundertundfünfzig Jahre. Kihuçruv sechszig Jahre. Kiruràçp hundertundzwanzig Jahre. Kivistâçp bis zum Kommen der Din dreifsig Jahre, im Ganzen hundertundzwanzig Jahre. Vahuman Çpandât hundertzwölf Jahre. Humâi, die Tochter Vahuman's, dreifsig Jahre. Dârâi Cihrâzâtân, das ist Vahuman, zwölf Jahre. Dârâ, des Dârâ Sohn, vierzehn Jahre. Skandar Arumak vierzehn Jahre. Die Askaniden, in unbeständiger Herrschaft, Namen tragend, zweihundertundvierundsechszig Jahre. Die Sassaniden vierhundertundsechszig Jahre. Dann kam die Herrschaft an die Tazier (Araber)."

Diese Stelle bedarf einiger erklärenden Bemerkungen. Die Aufeinanderfolge einer geistigen Schöpfung und einer noch ungetrübten irdischen, als der erste Mensch mit dem Urstier lebte, ist ächt und durch die Zendtexte beglaubigt, wo öfters von der *mainyava çti* neben der *gaêthya çti* die Rede ist; z. B. Visp. II, 4, wo Ahura, der Herr und Meister, *mainyaoyaõ çtôis,* Zarathustra, der Herr und Meister, *gaêithyayaõ çtôis* genannt wird. Bundehesch hat selbst die Ausdrücke *mainyava* und *gaêthya* beibehalten und *çti* mit *dkuimnnsn* übersetzt, welches Zeitwort auch sonst dem altbaktr. *çtâ* entspricht; vergl. Spiegel Huzv. Gramm. § 106. Die Epitheta, welche der geistigen Schöpfung beigelegt werden: *amuitâr arubâk agriftâr* finden sich auch Bund. p. 2, 15, welche Stelle überhaupt zu vergleichen ist; *amuitar* entspricht dem Zendischen *amuyamna,* vergl. Farv. Y. 35, 133; Ashi Y. 17; Zam Y. 74. — l. 20 ist offenbar *apatiârak* zu lesen, wie p. 5, 4. Dies erhellt auch aus Modjmil (Journ. As. 1841 T. XI, p. 148) nach Mohl's Uebersetzung: „*Dieu créa d'abord un homme et un taureau, qui vécurent sans éprouver de mal pendant trois mille ans dans les régions supérieures du monde; c'étaient les milliers d'années, qui appartenaient aux signes du Bélier, du Taureau et des Poissons. Ensuite ils restèrent sur la terre d'autres trois mille ans sans souffrir des peines et des désagréments; c'étaient les milliers d'années des signes de l'Ecrevisse, du Lion et de la Vierge.*" Offenbar fehlt, was hier gesagt wird: daſs jene dreitausend Jahre überirdischer Schöpfung den Zeichen des Widders, des Stiers

und der Fische entsprechen, im Text des Bundehesch, dessen wahrscheinlich nur von Abschreibern herrührende Lückenhaftigkeit wir sofort öfters bemerken werden. So werden nach den dreifsig Jahren Gayumart's die vierzig Jahre ausgelassen, welche zwischen seinem Tod und dem Aufsprieſsen der Reivaspflanze verflossen sind und die Bundehesch p. 33, 8 selbst angiebt; so werden dreiundneunzig Jahre ganz ohne Angabe einer Regierung oder Lebensdauer gesetzt, während Modjmil sagt: das erste Kind des Maśia sei neunzig Jahre sechs Monate vor Huśeng erzeugt; so wird letzterer, welchem Modjmil (l. c. p. 147 und p. 278) und Ǵamaçp-Nameh bei Spiegel (Parsi-Grammatik p. 192) vierzig Jahre geben, ausgelassen, währen der doch p. 77, 4 ausdrücklich erwähnt wird und in der Berechnung gar nicht fehlen kann — p. 81, 12 ist statt Tumaçpân wohl Tumâçpân zu lesen. Zub ist nach Modjmil l. c. p. 158 der Enkel Manuscihr's, von dessen ältestem Sohne Thamâçp. Modjmil schiebt zwischen Manuscihr und Zub (Zab) noch Newder ein mit sieben Monaten und giebt dem Zab nur drei Jahre; dagegen steigert dieses chronologische Werk im Einklang mit Firdusi die Regierungsjahre des Kabât auf hundert Jahre. Das Wort p. 81, 15, welches sich l. 16; p. 78, l. 4 und vielleicht p. 77, 7 wiederholt, wird von Spiegel Huzv. Gr. § 151 fin. besprochen: es entspricht z. B. Farg. VIII, 220, dort mit vorgesetztem *pnn*, dem Zendischen *hakat*. Es muſs hier: im Ganzen bedeuten. — p. 81, 19 ist wohl in dem Namen, welcher Alexander den Macedonier bezeichnet, *k* vor *n* zu setzen: *Skandar*.

Was die Beglaubigung dieser Zeittafel durch ältere Zendtexte betrifft, so stellen diese, wie anderswo erwiesen wurde (Mithra p. 73 sqq.), ebenfalls Gayumart an die Spitze des Menschengeschlechtes. Ueber Maśia und sein Weib, über Çiahmak und Frâvak etc. dagegen enthalten die uns vorliegenden Texte durchaus nichts, da die von Anquetil dahin bezogenen Stellen bloſs von den Menschen im Allgemeinen reden. Da aber das, was Bundehesch p. 33 sqq. über den Ursprung der Menschen erzählt ist, ausdrücklich als aus der Din entnommen bezeichnet wird (p. 33, 5), so können wir es als sicher annehmen, daſs sich solche Texte zur Zeit der Abfassung des Bundehesch oder seiner Quellen noch vorfanden, welche nach den dürftigen Inhaltsanzeigen über den Inhalt der Nosks (vergl. Vullers Fragmente p. 18 sqq.) im 5., 16. etc. vorkommen konnten. Die

Aufeinanderfolge von Husing, Tahmuraf und Ǵim ist durch die Texte bestätigt; vergl. Ram. Y. 7—15, Zam Y. 28 und für Tahmuraf auch die Zeit seiner Gewalt, nämlich die dreifsig Jahre, während welcher er den Teufel ritt. An andern Stellen dagegen folgt Yima unmittelbar auf Haoŝyaṅha. Die Gewalt Dahâk's der aber noch durchaus als der Drache dargestellt wird, und seine Ueberwindung durch Fritun ist ächt und mehrfach bezeugt. Die Reihe: Yima, Thraêtaona, Manuscithra, Uzava (Sohn des Tûmâçpa), Kavi Kavâta, Kavi Uçadhana, Kavi Haoçrava, findet sich Farv. Y. 130 ff. verglichen mit Zam Y. 31—74, nur dafs dort einige Glieder mehr eingeschoben sind, die man aber grade nicht als successive zu betrachten braucht. Rurâçp, als Vater des Vistâçp, giebt etwas entstellt den Namen Aurvaṭ-açpa wieder, der Ab. Y. 105 als Vater des Vîstâçpa vorkommt. Des Vîstâçpa Sohn Çpeñtô-dâta wird Farv. Y. 103 genannt, die Spätern kennen ihn als Isfendiar, sein Sohn ist Vôhumanô oder, wie Bundehesch ihn nennt: Vahuman; des letztern Tochter Humâi, die auch Cihrazât (vergl. Zend. *cithrem âzâtayaō* Ab. Y. 78, 126; Farv. Y. 107) genannt wird, kommt Farv. Y. 139 unter den heiligen Weibern vor und zwar neben Hutaoça, der Frau des Vîstâçpa. Damit schliefst die alte traditionelle Reihe.

Fragen wir nun nach dem Schlüssel dieser Berechnung der Jahre, so können wir eine gewisse systematische Gleichmachung der Perioden nicht verkennen, wenn wir von unten hinaufsteigen. Von Fritun an rechnet Bundehesch so:

Fritun (mit Einschlufs des Airic) . .	500
Manuscihr (mit Einschlufs des Fraçic)	120
Zub	5
Kikabât	15
Kikâus	150
Kihuçruv	60
Kiruràçp	120
Kivistâçp (bis zur Din)	30
	1000 Jahre,

welches Jahrtausend die Periode des Centauren (Schützen) bildet. Gleich lang ist die vorhergehende des Unheils unter Dahâk und dem Zeichen des Scorpions, welche ausdrücklich als eine tausendjährige bezeichnet wird (p. 81, 8). Wir werden

daher berechtigt sein, auch für die erste Periode von Gayumart bis Dahâk tausend Jahre anzunehmen, da ja dem Zeichen der Wage nicht weniger zugetheilt werden durfte, als dem Scorpion und Centauren.

Allein die specielle Berechnung, wie sie unser Text des Bundehesch giebt, paſst hier nicht; sie lautet:

Gayumart nach dem Kommen des Widersachers	30 Jahre	—	Monate,
Maŝia ohne Zeugung	50 „	—	„
Anonym	93 „	—	„
Tahmuraf	30 „	—	„
Ǵim bis zum Fall	616 „	6	„
Derselbe verborgen	100 „	—	„
	919 Jahre	6	Monate.

Es fehlen also, um das Jahrtausend zu füllen, 80 Jahre 6 Monate, welche sich aber von selbst ergeben, wenn wir die, wie oben gesagt, ausgefallenen vierzig Jahre Huŝing's und die vierzig Jahre vor dem Aufsprossen der Raivaspflanze einschieben. Woher aber die sechs Monate? Ich denke daher, weil die Pflanze im Monate Mithra aufwuchs (Bundeh. p. 33, 9), welcher der siebente des Jahres ist; also gingen sechs Monate voraus, welche zu den obigen vierzig Jahren noch hinzugerechnet werden müssen.

Minokhard (Spiegel Parsi-Gramm. p. 167) weiſs die Zeit der Herrschaft Ǵim's noch genauer: 616 Jahre 6 Monate 16 Tage. Und warum? weil die Raivasstaude am Tage Mithra des Monats Mithra erschien; der Tag Mithra ist aber der sechszehnte des Monates.

Endlich fragt sich, was die 93 Jahre ohne nähere Bezeichnung bedeuten? Wahrscheinlich sind es die Jahre Fravâk's und Çiahmak's, die p. 77, 4 in der Genealogie ausdrücklich genannt sind und nicht unberechnet bleiben konnten. Da nun Bundeh. p. 37, 9 sagt, daſs die Nachkommen Maŝia's je im fünfzigsten Jahre zeugten und im hundertsten starben, so gäbe dies für die genannten zwei Urväter hundert Jahre; weil aber Maŝia sieben Paare zeugte, als deren letztes wohl Çiahmak (p. 37, 11) betrachtet wurde, so zog man von den Jahren dieses Urvaters sieben ab und rechnete für ihn nur 43, im Ganzen also 93.

Die richtige Chronologie des Bundehesch ist demnach:

Gayumart	30	Jahre	—	Monate,
Der Samen	40	„	6	„
Mašia	50	„	—	„
Çiahmak und Fravâk .	93	„	—	„
Hušing	40	„	—	„
Tahmuraf	30	„	—	„
Ǵim	616	„	6	„
Derselbe verborgen .	100	„	—	„
	1000	Jahre	—	Monate.

So haben wir also auch dieses Jahrtausend der Urwelt zusammengebracht. Weil aber, nach dem Text des zweiten Fargards, Yima neunhundert [1]) Jahre herrschte, so mufsten einerseits zur Ergänzung des Milleniums hundert Jahre der Verborgenheit des gefallenen Yima hinzugefügt, andrerseits die ersten dreihundert Jahre (respect. 283 Jahre 6 Monate) auf jene Reihe urweltlicher Personen vertheilt werden, welche, wahrscheinlich anderer Sage und anderem theologischen Systeme entsprossen, mit der alt-arischen Legende von Yima dem Urmenschen verquickt wurden.

Zu demselben Ziele: dreitausend Jahre vom Anfang der jetzigen Welt (in ihrer Mischung von gut und böse) bis zum Gesetz zu ermitteln, führte auch die genealogische Reihe von Gayumart bis Zartust. Sie ist uns in den Capiteln XXXII und XXXIII des Bundehesch gegeben, deren Uebersetzung, von den nothwendigen Bemerkungen begleitet, defshalb hier ihren Platz finden mufs:

Cap. XXXII. „Ueber den Samen des Geschlechtes der Kianier: Hušing (Sohn) des Fravâk, des Çiahmak, des Mašia, des Gayumart. Tahmuraf, Çpitur, Narêi, welchen man auch den Helden von Cin nennt, waren alle Brüder. Von Ǵim und Ǵimak, welche seine Schwester war, wurde ein Paar erzeugt: Mann und Weib waren die gesammte Erzeugung; Mirk und Vouru-zairi-casma hiefsen sie, wovon das Geschlecht weiter ging. Dieser Çpitur war mit Dahâk, als er Ǵim verwundete. Dieser Nari lebte auch nachher, man nennt ihn Çnçrgyâvan; man sagt: hätte er seine Hand hinein gethan, so hätte er alle Tage in Gesundheit zugebracht und alle Speisen rein gemacht.

[1]) Ashi Y. 30 spricht von tausend Jahren der glücklichen Herrschaft Yima's.

Dahâk (ist Sohn) des Khrutâçp, des Zairigâw, des Virarcasni, des Tâz, des Fravâk, des Çiâmak. Eǵ, die Mutter Dahâk's, des Udaya, Bayak, Tambayak, Owokhm, Paiurvaêçm, Gacwithwi, Driwai, Yaçka, Ganâmainyô. Fritun Açpiân; Çiâktura (Schwarzstier) Açpiân; Bôrturâ (Braunstier) Açpiân; Çiâk-turâ Açpiân; Çpit-turâ (Weiſsstier) Açpiân; Gafr-turâ (Fettstier) Açpiân; Ramak-turâ (Heerdenstier) Açpiân; Vanracargesni (?) Açpiân; Ǵim Vivaghân, so daſs sie, ungerechnet Açpiân Pur-turâ, zehn Generationen sind; jeder von ihnen lebte hundert Jahre, was tausend Jahre macht. Diese tausend Jahre waren die böse Herrschaft des Dahâk. Von Açpiân Purturâ wurde Fritun erzeugt, welcher der Rächer des Ǵim heiſst, und die ganze Nachkommenschaft waren Barmâyun, Katâyun, Fritun, welcher von ihnen der frömmste war."

Bei Fritun angelangt, wollen wir eine rückblickende Pause machen. Vor Allem ist zu bemerken, daſs der Text dieses Stückes sehr dunkel und zum Theil schon deſswegen verderbt ist, weil die unseligen Transscriptionen der Eigennamen in Zendbuchstaben stattgefunden haben, welche die Mehrzahl derselben unkenntlich und unheilbar macht. Auch ist auf einzelne Züge der Urgeschichte angespielt, von denen wir keine weitere Kunde haben.

Ueber Tahmuraf wird an einem andern Ort die Rede sein. Die Stammtafel läſst es ungewiſs, ob sie ihn als Sohn des Huśing bezeichnen wollte. Hamza macht ihn wie Modjmil zu einem Sohn Vivañhaō's, der selbst Enkel Haośyañha's genannt wird. Zwei Brüder werden ihm gegeben, Çpitur und Ars oder Aris, der Held von Cin, von dem in den Urtexten nichts vorkömmt. Es wäre jedoch auch möglich, an beiden Stellen *nars, nariç, narizk* zu lesen und diesen Namen mit dem *Narêi Vivañgãn* p. 69 zu identificiren, der wiederum dem *Aośnara* Farv. Y. 131 gleich sein dürfte; sein Beiname *pôuruǵira* der langlebige findet in unserer Stelle des Bundehesch seine Erklärung. Vergl. Sskr. *ǵîra* schnell, lebhaft. Afr. Zart. heiſst es: sei *pôuruǵirô* wie *Aosnara.* Dies *Aośnara* oder *Aosnara* scheint mir aber: den unsterblichen Menschen zu bedeuten, *aos* ist wohl = Huzv. *ahus* unsterblich, es ist *a* + *aoś.* — Vom erstern aber wird gesagt, er sei mit Dahâk gewesen und habe den Ǵim verwundet. Dies beruht auf einem Zendtext Zam. Y. 46, der neben *Dahâka çpityurem yimô-kereñtem* erwähnt. So

wie nun Dahâk in der späteren parsischen Version der Ursage aus der teuflischen Schlange ein Tyrann Irans geworden ist, so müssen wir auch in Çpityura einen Dämon vermuthen, der uns aber sonst nicht weiter bekannt ist. Uebrigens schimmert die Ursage auch noch durch die Stammtafel Dahâk's durch, wie sie Bundehesch giebt; seine Mutter wird nämlich durch zehn Glieder auf Ganamainyô oder Ahriman zurückgeführt; so viel wir von den entstellten Namen entziffern können, sind es lauter ahrimanische Uebel: *Eǵ* erinnert an *âzis* oder *ithyêǵô*; *bayak* Furcht; in *tambayak* ist vielleicht die erste Sylbe *temô* Finsternifs; *pairiurvaêçma* Umherschweifen, vergl. Bahr. Y. 56, wo *daêma pairiurvaêçayêiti* vom Umhüllen, Blenden des Gesichtes gebraucht ist; *driwi* (so ist wohl zu lesen) Bettel; *yaçka* Siechthum; *owokhmi* liefse sich auf N. Pers. *awihten* hängen zurückführen; *gazwi thwi* könnte getheilt werden und *gazwi* statt *kaçvi* Kleinheit, *thwi* statt *daiwi* stehen, wie auch Farg. II, 29. XIX, 43 W. *driwis, daiwis* und *kaçvis* nebeneinander folgen. Auffallend ist, dafs an letztgenannter Stelle ebenfalls zehn ahrimanische Zeichen genannt werden, die sich auch zum Theil Aban Y. 92—94 wiederholen. Damit ist die Notiz aus Modjmil, J. As. l. c. p. 156, zu vergleichen: *Les Persans lui (Dahâk) ont donné le nom de Deh ak (les dix maux), parcequ'il a introduit dans le monde dix maux et coutumes cruelles, comme la torture, la pendaison et autres actes hideux, car ak signifie le mal, la calamité.* Es ist hieraus offenbar, dafs diese mütterliche Genealogie Dahâk's ihn lediglich als den Inbegriff aller ahrimanischen Uebel, als eine teuflische Ausgeburt kennzeichnet. Dahin zielt auch Anquetils Uebersetzung: *de la mère de Zohâk sont venues dix hontes, (Zohâk) qui est la honte même, plein de crainte, qui déchire, livré au péché de l'envie inspiré par Ahriman.* Diese Genealogie findet sich auch in Ulemai-Islam p. 6 ed. Mohl, wo die zehn häfslichen Fehler in Bezug auf Zohak angegeben werden und zwar: 1) *munkiri* Verläugung, 2) Kleinheit, 3) Ungerechtigkeit, 4) Schamlosigkeit, 5) Vielfresserei, 6) Böszungigkeit, 7) Lügensprechen, 8) Uebereilung, 9) Feigheit und 10) Unverstand. Vergl. Vullers Fragm. der Rel. Zor. p. 57. Es ist am Tage liegend, wie hier in modernerer Auffassung die Begriffe abgeschwächt sind. Einige, wie Kleinheit, Lügensprechen (Betrug) lassen noch die entsprechenden Begriffe im Zend: *kaçvi*, *daiwi* erkennen: die

Schamlosigkeit möchte am ersten mit *pairi urvaêçmi* zusammen stimmen. Hamzah II, p. 22: *Piveraspes Deh ac sive qui decem scelera in terra commisit, quae commemorare hujus loci non est: deh enim decem, ac scelus denotat. Denominatio summum vituperium continet; in arabicum vero sermonem translata, summae laudis significationem nacta est, cum Deh ac mutatum sit in Dhahac, sicuti in libris Arabicis scribitur. Verum ejus nomen est Piveraspes filius Arvendaspis, filii Ricaven, filii Madeh Sareh, filii Tadj, filii Firval, filii Siamec, filii Maschi, filii Cajumrathis.*

Fritun ist nach Bundehesch ein Abkömmling Ǵim's im zehnten Gliede.

Herbelot II, p. 467: *Feridoun — était fils d'Apiten ou Alkian, Prince qui descendait de la lignée de Giamschid;* ib. p. 469: *Cet Auteur (du Tarikh Cozideh) dit que Feridoun étoit petit-fils de Giamschid;* ib. p. 470: — *Khondemir — dit que Feridoun était fils d'Atkian et non d'Apiten.*

Die väterliche führt ihn durch Khrutaçp, Zainigâw oder Zairigâw und Virarcesn auf Tâz zurück, den einen der Söhne Fravâk's, den Stammvater der Araber. Khrutaçp heifst im Modjmil: Nedasp oder Arvendasp und wird Minister des Tahmurasp genannt, der das Fasten und den Gottesdienst eingeführt habe [1]). Ich vermuthe, dafs Khrutaçp nur eine Verstellung von Aurvaṭ-açpa ist, also so viel als Ruràçp (natürlich ohne Identität der Personen), während in Nedasp die erste Sylbe weggefallen ist. Zairigâw [2]) würde Gelbkuh oder Gelbhand bedeuten. Aus Virarcesni macht Modjmil: Beiadsereh; der Name ist seiner Endung nach dem des Açpiân Vanracargeśni ähnlich. Tâz kommt meines Wissens in unsern Urtexten nicht vor; denn Dâhinãm Farv. Y. 144, verglichen mit Dâi Bundeh. p. 38, 5 sind die Daher; vergl. M. Niebuhr Assur p. 183; Herod. I, 126. Der Namen ist mit N. Pers. *tâzîden vagari,* mit Zend *tac* strömen, laufen zu vermitteln und bedeutet: Nomaden; über die Tâǵika's s. Burnouf, Étud. p. 187.

Uralter Stammeshafs zwischen Persern und Arabern, durch die mahomedanische Eroberung gesteigert, scheint mir die Ursache dieser Zurückführung des Dahâk auf den Stammvater der

[1]) Firdusi nennt ihn: *Schidasp;* Hamza: *Jadasp.*

[2]) Hamzah T. II, p. 22: *Piveraspes filius Arvendaspis, filii.*

Araber zu sein. Höchst merkwürdig ist es aber dabei, daſs Dahâk, der bis zum Ende der Welt gefesselt bleibt und dann seine letzten Gräuel verübt, grade so als arabischen Ursprungs gedacht wird, wie man den Antichrist von Ismael ableitet.

Ueber die Verbindung Ǵim's mit seiner Schwester Ǵimak haben wir keine ursprünglichen Texte; sie werden uns aber reichlich durch den vedischen Mythus von Yama und Yamî ersetzt. Was über ihre Nachkommen gesagt ist, ist sehr dunkel; ich nehme l. 7 das erste Wort für das oben besprochene אכנדן.

Açpiân ist offenbar der unten erwähnte Vanraćargeśni Açpiân. Der letzte Theil des Beinamens *zarcism* ist klar; was aber aus *mirk* (*mdrk*) und *vzisvak* [1]) zu machen ist, weiſs ich nicht. Anquetil giebt das Ganze mit: *Ainsi vint la mère d'Athvian, appellé Zaïanéh Zargheschem.* Allein es müssen unstreitig zwei Namen angegeben sein, wie der Plural des Verbums beweist; *mdrk* für Mutter ist sonst im Bundehesch nicht vorkommlich, und unten ist keine Spur, daſs Açpiân nur durch die Mutter von Ǵim abstammt, da er unmittelbar sein Sohn genannt wird. Uebrigens ist zu bemerken, wie treulich Bundehesch den Ursprung Yima's von Vîvaṅhaô bewahrt hat, und wie, wenn er denselben auch an Tahmuraf anreiht, er ihn doch nicht einen Sohn desselben nennt. Was Modjmil l. c. p. 155 über die Nachkommen Ǵim's sagt (*il eut de Peritchehreh, fille du roi du Zabulistan, un fils nommé Tour; et de Mahenk, fille du roi de Madjin, deux autres appelés Betoual et Humayoun. Ce dernier eut pour fils Abtin le père de Feridoun. Les noms de ces fils étaient selon une autre tradition Fanek et Nounek;* und p. 157: *Feridoun fils d'Atfial, fils de Humayoun, fils du roi Djemschid; sa mère était Ferireng*) und was p. 280 von weiteren Kindern Ǵim's in Indien erwähnt ist, vermag ich mit Bundehesch nicht in Einklang zu bringen.

Die Geschichte von der Verwundung Ǵim's ist äuſserst unklar: ich finde in den Zendtexten nur eine Anspielung darauf Farg. II, 7 W., wo die Huzvaresch-Uebersetzung die Worte: *môśu taṭ paiti akerenaoṭ aośaṅhaṭ hva hizva* auf den Verlust der Unsterblichkeit Yima's bezieht.

[1]) Vielleicht ist *zaak* zu lesen, was p. 17, 7; p. 44, 18; p. 53, 11 im Sinn von Gröſse vorkömmt. *Zarceśm* könnte = *zairicasma* sein; *vanra* aber = *vôuru* und dieses = *zaak*, so daſs also der Name einmal zum Theil übersetzt wäre.

Doch wir gehen weiter: das Haus des Fritun stammt also nach dieser Genealogie von Ǵim, was die Urtexte wenigstens insofern bestätigen, als sie Fritun immer unmittelbar nach Ǵim stellen. Ich sage: Haus des Fritun, weil die Urtexte sich stets dieses Ausdrucks bedienen: *vîçô âthwyânôis vîçô çûrayaô* Ab. Y. 33; Zam Y. 36; Ram Y. 23; Ashi Y. 33, 35; Gosh Y. 13; Yaçn. IX, 7. *Thraêtaonô âthwyãnô* Farv. Y. 131. Âthwiãnô oder Huzv. Açpiân ist Familienname, welchem dann ein Beiname zur Bezeichnung der einzelnen Familienglieder beigefügt wird. Der Vater Fritun's, Açpiân Purtura (p. 78, 1 u. 3), ist nicht identisch mit Açpiân Bortura (p. 77, 18: *bor* wohl gleich *babhru*), theils weil ersterer, wie ausdrücklich bemerkt wird, nicht in die zehn Generationen eingerechnet ist, theils weil sein Name Zendisch *Pôuru-gâwô* lautete, was Visht. Y. 2 als ein Prädicat Âthwyân's vorkömmt. Die Urtexte bestätigen also eine Reihe von Âthwianiden und ich zweifle nicht, dafs auch die zehn Generationen ächt sind. Um letztere aber auszufüllen, reichen die Namen des Textes des Bundehesch nicht hin; denn es sind nur acht Âthwianiden genannt, und Ǵim oder gar Vivangân können wir doch nicht wohl zuzählen; vielleicht sind einige von den Stierfarben ausgefallen, die Bund. p. 30, 6 vorkommen: aschfarbig, roth, gelb etc.

Die auch bei Firdusi genannten Brüder Barmâyun und Katâyun klingen im Schlufs ihres Namens an den oben angeführten Vater Abtin's, Humayun an.

Ueber die Generationen von Fritun an fährt der Text weiter fort:

„Von Fritun wurden drei Söhne erzeugt: Çalm und Tuz und Airic. Von Airic wurde eine Tochter und ein Paar erzeugt: Zwillingssöhne, Namens Vanitar und Anaçtokh; die Tochter war Ganǵa. Çalm und Tuz tödteten den Airic und seine unglücklichen Söhne, die Tochter brachte Fritun in die Verborgenheit. Von dieser wurde ein Paar (eine Tochter?) geboren; und als jene es erfuhren, tödteten sie die Mutter. Dieses Paar brachte Fritun in die Verborgenheit bis zum zehnten Geschlecht. Als Manushursit [1]) fiel.

[1]) [Der Text des Bundehesch bietet פנן ויניך, was kaum etwas Anderes heifsen kann, als: auf die Nase. Das Wort ויניך = neup. بینی Nase findet sich auch Bund. 28, 10 gebraucht. Sp.]

(Von) Manushursit (Vini), der Schwester, wurde Manusqarnar; von Manusqarnar: Manuscihr erzeugt, der Çalm und Tuz tödtete zur Rache des Airic. Von Manuscihr wurden erzeugt: Fris, Nôdar und Durâçrô. Also: 1) Manuscihr, 2) Manusqarnar, 3) Manusqarnak, 4) Kamâmçozak, 5) Butârak, 6) Thritak, 7) Bitak, 8) Frazusak, 9) Zusak, 10) Fraguzak, 11) Guzak, 12) Airic. 1) (Afrasiab) (war Sohn): 2) des Pšeg, 3) des Zaêdhm, 4) des Turk, 5) des Çpaênaçp, 6) des Durosaçp, 7) des Turc, 8) des Fraêdaên (Thraêtaona). Er (Afrasiab) und Garçêvaz Kîkadânanavand und Agrêrad waren alle drei Brüder."

Die drei Söhne des Fritun kommen in unsern Zendtexten nicht vor, wohl aber Stellen, welche sie voraussetzen. So heiſst es Farv. Y. 131: *manuscithrahê airyavahê*, was nichts anderes bedeuten kann, als Manuscithra den von Airya abstammenden. Der Name dieses Stammvaters der Iranier war also Airya, das angehängte *c* des Bundehesch ist wie das bei Turc, Fraçic etc. Deutlich kennbar sind die Söhne Fritun's in der Völkeraufzählung Farv. Y. 143 (vergl. Bund. p. 38, 3): *airyanãm daqyunãm, tûiryanãm d., çairimanãm* (vergl. Visht. Y. 56) *d., çâininãm d., dâhinãm d.*, wo die beiden letzten Namen auf die Sinesen und Daher zu beziehen sind, die drei ersten aber uns Airya, Tûirya oder Tûra und Çairima als die ächten Formen der Namen der Söhne Thraêtaona's voraussetzen lassen. *Tûirya* kommt Ab. Y. 54; *tûra* ebendaselbst 73; Farv. Y. 56; *tura* Ashi Y. 54 vor. Die Huzv. Form *tuz* ist wohl aus *turc* gekürzt. Çairima und seine Nachkommen sind die semitischen Bewohner Vorder-Asiens und die Solymer; s. Knobel Stammtafel p. 231; Näke zu Chorilus. Von ihnen sagt Bundeh. p. 51, 18, daſs der Tigris bei ihnen entspringe und in Huciçtân ins Meer flieſse, und p. 38 ad marg. werden die Çarm mit Arum identificirt.

Die Tochter des Airic, Ganga, ist mit Guzak offenbar identisch; so heiſst aber auch Hušing's Weib Bundeh. p. 38, 1. Die Namen der Söhne sind sehr zweifelhaft, und über die ganze Geschichte von Fritun bis Manuscihr schweigen unsere Texte; nur Aošnara der langlebende, Farv. Y. 131 und Afrin Zart. 2, könnte vielleicht mit Manusqarnar identisch sein. Zu Frazusag und Zušak vergl. Zam Y. 42, Zusta und Frâzusta. Modjmil (l. c. p. 158) giebt aus der Chronik von Thabari folgende Genealogie:

Minoutchehr fils de Mefisjer, fils de Witrek, fils de Scherouseng, fils d'Irak, fils de — —, fils de Ferseng, fils d'Ischek, fils de Fergouzek, fils d'Iredj, fils du roi Feridoun. Bei Anquetil II, p. 418 sind die Namen etwas anders gelesen. Jedenfalls sind mehrere Glieder ausgelassen.

Was die Söhne des Manuscihr betrifft, so ist Tûmaçpa, den Modjmil Thomasp nennt, ausgelassen, wahrscheinlich, weil für ihn Uzava, sein Sohn, erbte.

Was *Fris* bedeuten soll, weifs ich nicht; vielleicht *fryana,* was als Patronymicum Ab. Y. 81 vorkömmt, von *frya,* Gen. *fryêhê* Farv. Y. 120. Nôdar ist Newder, der Vater von Thur [Tuç] (Bund. p. 69, 7) und Kustehem. Die zendische Form des Namens ist wahrscheinlich Naotara, wovon das Patronymicum *naotairyâna* Ab. Y. 76; Farv. Y. 102; *naotairya* Ab. Y. 98, von diesem Sohn Manuscithra's leitete Vistâçpa sein Geschlecht ab. Durâçro erinnert an *duraê-çrûtahê* Farv. Y. 119.

Ueber die Genealogie des Afrasiab wird anderswo gehandelt werden, er stammt im achten Geschlechte von Fritun, während Manuscihr schon im dreizehnten entfernt ist.

Von Manuscihr's Sohn Duraçrô stammt nun Zartust, dessen Familiengeschichte uns das XXXIII. Capitel des Bundehesch giebt mit folgenden Worten:

„Ueber die Genealogie (des Zartust): 1) Pursaçp war ein Sohn 2) des Çpitaraçp, 3) des Haêcadaçp, 4) des Casnus, 5) des Paitaraçp, 6) des Harsn, 7) des Hardâre, 8) des Çpetaman, 9) des Vîdast, 10) des Ayazemn, 11) des Ragani, 12) des Durâçrun, 13) des Manoscehr. Paitîraçp hatte zwei Söhne: einer Porusaçp, einer Arâçti. Von Porusaçp wurde Zartust an dem Sitz des Dargâflusses erzeugt, von Arâçti Mitukmâh gezeugt. Zartust, als er das Gesetz brachte, erschien zuerst in Airânvic, Mitukmâh empfing das Gesetz von ihm. Die Mahupets in Persien gehen alle auf diesen Samen des Manuscihr zurück. Ich sage zum zweiten Male (weiter): Von Zartust wurden drei Söhne erzeugt: einer Içatvâçtar, einer Hurvatatnar, einer Hursitcihr, nämlich Içatvâçtar war der Meister der Açarvas (Athaurvana's) und der Mahupat der Mupets und er starb hundert Jahre nach der Din. Hurvat-nar ist der Meister der Vâçtryas (Ackerbauer) im Var-ǵem-kart unter der Erde. Hursit-cihr ist der Ratastâr (Krieger) Heerführer. (Pisutan, der Sohn Vistâçpa's, verweilt in Kandic.) (Zartust hatte) drei

Töchter: eine Frin, eine Çarit, eine Purciçt mit Namen. Hurvat-nar und Hursit-cihr sind vom Weib Cakar geboren, die andern von dem herrschenden Weibe. Von Içatvâçtar wurde ein Sohn erzeugt, Namens Ururvaǵa, man nennt ihn Aranǵi Neiradâ; deſswegen, weil die andern von dem Kebsweibe sind, so werden sie in die Familie des Içaṭ-vâçtar eingerechnet. Und dies ist bekannt: die Söhne des Zartust, nämlich: Hursit-dar und Hursit-mâh und Susius, sind von der Hvôw, wie gesagt ist: Zartust ging dreimal in die Nähe der Hvôw, allemal fiel jener Samen zur Erde, Niriusang der Izet ergriff all diesen Samen und übergab ihn zur Bewachung dem Izet Anâhit bis zur Zeit, wo er sich mit der Mutter vermischt. 9999 Myriaden Frohârs der Reinen sind zur Bewachung aufgestellt, d. h. sie wehren die Div's ab. Die Mutter des Zartust hieſs Dughdâ, der Vater der Mutter des Zartust Frahimravâ."

Glücklicherweise ist uns das Wesentlichste dieser Familiengeschichte in den Urtexten erhalten. Der Vater des Zarathustra, Pôuruś-açpa kommt vor Farg. XIX, 4, 6; Yaçn. IX, 13 sqq; über die Mutter und den Groſsvater mütterlicher Seite schweigen dagegen unsere Texte. Der Ort der Geburt wird hier Dargâ-hidainis genannt; p. 53, 5 heiſst es: der Fluſs Dâraǵa sei in Airân-vic und auf seiner Höhe (an seinem hohen Ufer) sei die Wohnung des Pursaçp, des Vaters des Zartust, gewesen. Und p. 58, 5 wird der Fluſs Dâraǵa genannt, auf dessen hohem Ufer die Wohnung des Vaters des Zartust war: Zartust sei dort geboren. Diese Angaben stützen sich aber auf die Stelle Farg. XIX, 4: *Dareǵya paiti zbarahi nmânahê pôurus-açpahê,* vergl. 11; *zbara* ist gleich Sskr. *hvaras* Krümmung, Buckel; ich nehme es daher für Hügel, hohes Ufer. Oder sollte es die Krümmung des Flusses bezeichnen? Die Huzvaresch-Uebersetzung giebt *zbar,* womit vielleicht das *bar* der Stelle des Bundehesch identisch ist. Der Fluſs Dâraǵa kommt auch p. 51, 3 vor, und floſs, wie die Dâitya, in Airânvic. Hidainis ist wahrscheinlich ein Zendwort, was ich auf *hidhaiti* (Yasht Fr. II, 2): sitzen, zurückführe; es bedeutet daher wohl einen Wohnsitz.

Von den Ahnen des Zarathustra ist in unseren Texten auſser dem Namen des Vaters und eines der Ahnen Haêcaṭaçpa (Yaçn. LIII, 3) und dem mit dem Urahn gleichlautenden Beinamen Çpitama oder Çpitâma nichts gemeldet; die übrigens zum Theil

noch in ihrer Zendform erkennbaren Eigennamen. Desselben Stamm findet sich übrigens im Doup Nireng (Zendav. II, p. 51) mit einigen Varianten; dort heifst nämlich die Reihe: 1) Pôroschasp, 2) Peterasp, 3) Orouedasp, 4) Hetschedasp, 5) Tchakhschenosch, 6) Peterasp, 7) Hederesné, 8) Herdaré, 9) Sepetamehé, 10) Vedest, 11) Ezem, 12) Rezesné, 13) Dorantchoun, 14) Minotcher. Hier ist ein Glied mehr: Orouedasp, Z. Aurvaṭaçpa. Zu Casnus vergl. Cakhśnôis Farv. Y. 114. Der Bruder des Vaters Zarathustra's und sein Sohn, der Vetter und erste Schüler des Propheten kommen vor Farv. Y. 95 (*maidhyô-maôṅhahê ârâçtayêhê idha aśaonô aśîmca fravaśîmca yazamaidê yô paoiryô zarathustrâi mãthremca gûsta çâçnaôçca*): „des Maidhyô-maô, des Sohnes des Ârâçti Heiligkeit und Genius rufen wir an, der zuerst dem Zarathustra das Wort hörte und die Befehle." Die drei Söhne des Zarathustra werden angerufen Farv. Y. 98: *Içaṭ-vâçtrahê zarathustrôis aś. f. yaz.* (Yaçn. XXIII, 2. XXVI, 5: *içaṭ-vâçtrahê zarathustrôis*). *Urvataṭ-narahê z. aś. f. yaz. Hvarecithrahê z. aś. f. yaz.* Die drei Stämme der Priester, Krieger und Ackerbauer werden auf Zarathustra zurückgeführt Farv. Y. 88, 89. Urvataṭ-nara verkündet nach Farg. II, 43 das Gesetz im Varem; vergl. übrigens auch Bundehesch p. 69, 4. Die Stelle über Paśutan ist hier offenbar aus p. 68, 19 eingeschoben. Die drei Töchter des Propheten sind aufgezählt Farv. Y. 139 (*Frênyaô, Thrityaô, Pôuru-ciçtayaô*, vergl. über letztere Yaçn. LIII, 3) und die Söhne der ersteren ebendaselbst 97. Von den beiden Frauen des Zarathustra wird die eine als *cagar* oder *cagal*, was ich zu Hebr. שֵׁגָל halte, die andere als *pâtisaia* bezeichnet; zu letzterem Wort vergl. p. 2, 7; p. 68, 18; p. 78, 3: *patiyakhśiya Nakschi Rustam* 19. — *çturas* oder *çturia* erklärt Anquetil mit *fils adoptif*, was auch richtig ist; *starî* ist im Minokhard der Kunstausdruck für Adoption. Die Frau des Zarathustra, welche hier Hvôw genannt wird, erscheint als Hvôvi Farv. Y. 139; Din Y. 15. Die Sage von drei aus dem Samen des Propheten nachgebornen Söhnen habe ich anderswo (Mithra p. 82) behandelt; sie wird bestätigt durch Farv. Y. 62, wo ebenfalls die Zahl der Myriaden reiner Geister angegeben ist, welche diesen Samen bewachen.

Wir haben also gesehen, dafs die Genealogie von Gayumart bis Zartust, wie sie Bundehesch bietet, im Wesentlichen

alt ist, und dafs ihre Hauptglieder sich selbst in unsern verhältnifsmäfsig wenigen Texten finden. Alt ist auch die Vorordnung Gayumart's und seiner Nachfolger vor Ǵim, wobei jedoch nicht zu vergessen ist, dafs letzterer mit seinen neunhundert oder tausend Jahren eigentlich die ganze Periode umschliefst.

Diese Genealogie nun, deren Schlufspunkte Zarathustra und der künftige Heiler Çaośyãç ist, zählt vom Vater des ersteren bis zu Manus-cithra einschliefslich dreizehn Generationen; von letzterem (exclusive) bis Thraêtaona (inclusive) zwölf; von diesem bis Yima zehn; im Ganzen fünfunddreifzig Generationen; rechnet man hierzu die fünf von Yima bis Gayô-maratha, so sind es vierzig bis auf den Propheten, und giebt man durchschnittlich jeder fünfundsiebenzig Jahre, so kommen wiederum dreitausend Jahre vom Anfang bis zum Gesetz heraus.

Höchst merkwürdig ist es nun, dafs die magische Lehre von Yima, dem gefallenen Urmenschen, bis auf Zarathustra gradeso 35 Generationen zählt, wie die biblische Chronologie von Adam bis David 34: d. i. von Adam bis Noah incl. 10, von Sem bis Abraham incl. 11, von Isaak bis David 13, und dafs nach eben dieser Chronologie auch David am Schlufs des dritten Jahrtausends nach Beginn der Welt als Prophet und König aufsteht, welche Qualitäten sich bei der zarathustrischen Religionsstiftung zwischen Zarathustra und dem König Vîstâçpa theilen. Wir werden die zehn Geschlechter von Yima bis Thraêtaona den zehn Urvätern von Adam bis Noah parallel zu setzen haben; die zwölf von Thraêtaona bis Manuscithra, den eilfen von Sem bis Abraham (oder den zwölfen bis Isaak, den verheifsenen Samen); die dreizehn von Manuscithra bis Zarathustra, den dreizehn von Isaak bis David. Die übrigen Parallelen zwischen Thraêtaona und Noah u. s. w. werden besonders besprochen werden, und ebenso die Frage, woher diese auffallende Uebereinstimmung rührt.

So haben wir uns denn überzeugt, dafs die chronologischen und genealogischen Berechnungen der Magier ihren Religionsstifter, den sie den Meister aller irdischen Dinge nennen, dreitausend Jahre nach dem Anfang der jetzigen Welt der Mischung von gut und böse setzen, sechstausend Jahre aber nach dem Beginn der irdischen Schöpfung. Das ist aber nach unserer

Chronologie etwa tausend Jahre vor Christus. Mit einfachen Worten legt Sad-der diese Chronologie dem Schöpfer selbst in den Mund: *Ego te (Zoroastrem) creavi in medio temporis, quod in mundo currit, scilicet a seculo Keioméras usque ad seculum tuum sunt anni 3000: et ab hoc seculo tuo usque ad resurrectionem erunt etiam anni 3000* (Porta XCI, Hyd. p. 481), wo die 3000 glücklichen Jahre des Gayumart nicht gerechnet sind. Vergleiche auch die Huzv.-Uebersetzung oder vielmehr die Glosse zu Yaçn. II, 41 bei Sp.

Leider ist die parsische Computation der Jahre, die seit der Din verflossen sind, so verfälscht, dafs wir, von der ungefähren Zeit des Bundehesch zurückrechnend, nicht auf dasselbe Resultat kommen. Dieses Buch, welches noch den Anfang der arabischen Herrschaft über Iran erwähnt, giebt für die Periode von da zurück bis Vistâçp folgende Reihe:

Vistâçp nach der Ankunft der Din .	90
Vahuman Çpendât	32
Humâi, seine Tochter, ...	30
Dârâi Cihrazâtân	12
Dârâi Dârân	14
Skander Harumak	14
Die Askaniden	264
Die Sassaniden	460.

Es fielen also zwischen den Propheten der Iranier und zwischen den Propheten der Araber nur etwas mehr als neunhundert Jahre, während es nach der obigen Berechnung mindestens sechszehnhundert sind, und seltsamer Weise werden zwischen Alexander den Grofsen und Zarathustra nur 178 Jahre eingeschoben, während schon vom Regierungsantritt des Darius Hystaspes (520), dessen Vater die Neueren für den Beschützer des Propheten gehalten haben, bis auf Alexander (330) 190 Jahre verstrichen sind. Wie undenkbar aber ein so kurzes Intervall zwischen Alexander und Zarathustra ist, beweisen die griechischen Schriftsteller vor und unter dem Macedonier, die den Propheten sechstausend Jahre vor ihrer Zeit setzten, was nach Ablauf von höchstens zwei Jahrhunderten unmöglich gewesen wäre.

Aehnlich ist die von Modjmil gebotene Berechnung, nur wird durch achtzig Jahre, die dem Vahuman (Bahman) mehr

gegeben werden, und andere Zusätze die Periode zwischen Zarathustra und Alexander entsprechend verlängert.

Wir haben schon oben gesehen, daſs die Regentenreihe bis zur Humâi einschlieſslich auf der Autorität der Zendtexte beruht; daſs also die altbaktrische Sagenüberlieferung, die älter ist als die Achämeniden, mit dieser Fürstin abbricht, die, wenn wir Zarathustra um 1000 v. Chr. zu setzen berechtigt wären, etwa um 850 gelebt hätte; daſs sie ohne alle historische Realität sei, ist kaum anzunehmen. Von Humâi nun macht Bundehesch ein Saltomortale über mindestens vier Jahrhunderte hinüber und knüpft Dârâi Cihrazâtân an erstere an, die zur Mutter dieses Darius gemacht wird, der kaum ein anderer sein kann, als Darius Nothus oder Ochus. Modjmil (l. c. p. 161) identificirt Bahman, den Sohn Isfendiars, mit Ardeschir Dirazdast, Artaxerxes Makrochir, läſst aber zugleich letzteren Aberdokht, die Tochter Roboams, des Sohnes Salomons heirathen, weſshalb er auch den Tempel zu Jerusalem hergestellt habe. Seine Tochter, jedoch von einer andern Gattin, der Tochter des Königs Haret von Aegypten, sei die Humâi gewesen, die dann von ihrem Vater geschwängert, den Dârâi, Sohn des Bahman (Vôhumanô = Ὦχος), geboren habe.

Von diesem chronologischen Aberwitz ist nichts bemerkenswerth, als dies, daſs der Enkel des Königs Vîstâçpa und Vater der Humâ in die Zeit des Roboam gesetzt wird, also etwa um 960—920 v. Chr., was zu dem obigen Datum einigermaſsen paſst.

Doch wir kehren zu Bundehesch zurück. Zwischen Humâi und Darius Nothus ist also die ganze Reihe der Achämeniden von Cyrus an (536—423) in der Dauer von 113 Jahren völlig ausgelassen; ferner ist die Zeit von Darius Nothus bis Alexander den Groſsen von 93 Jahren auf 26 gekürzt. Dazu kommt das bedeutende Intervall, welches jedenfalls zwischen Cyrus und Zarathustra gesetzt werden muſs. Auch zwischen Alexander's Ende (316 nach den vierzehn Regierungsjahren, die ihm Bundehesch und Modjmil geben) und den Anfang der Sassaniden 226 n. Chr. setzt Bund. nur 264 Jahre der Askaniden: wiederum eine Kürzung von 278 Jahren.

Soll das nun Alles bloſs crasse Ignoranz sein oder ist auch absichtliche Unordnung im Spiele? Die parsischen Schriftsteller konnten doch wohl von den Achämeniden nicht reden und nichts

wissen, wohl aber wäre es möglich, dafs sie dieselben, die mit den Magiern unter Darius Hystaspes in Opposition getreten waren, absichtlich ignorirten, und dafs erst Darius Ochus, dessen Sohn ein Verehrer Mithra's und Anâhita's war, und der nicht ebenbürtiger Achämenide gewesen, in ihren Augen Gnade fand. Ferner: wenn, was mir sehr wahrscheinlich ist, die Lehre von den drei Propheten aus Zarathustra's Samen, welche in den drei Jahrtausenden nach dem Propheten kommen sollen, auf alter Tradition beruht, so mufsten die Magier wahrnehmen, dafs das erste Jahrtausend ihrer Erwartung um Christi Zeit erfüllt war, was sie genöthigt hätte, entweder den Herrn als den wahren Retter anzuerkennen, oder zuzugeben, dafs aus Zarathustra's Samen keiner gekommen sei. Darum beschnitt man die Chronologie gewaltsam und erwartete wahrscheinlich um jene Zeit, als die Herrschaft der Tazier (Araber) anfing und der Parsismus, nach kurzer Blüte unter den Sassaniden, in den äufsersten Nothstand kam, den Erlöser von dieser Knechtschaft, welche wohl auch an das Loswerden Dahâk's, des Taziers, aus seinen Banden erinnern konnte; ja, man kürzte die Hazare des Oschederbami und Oschedermah zusammen auf tausend Jahre herab, jedes auf fünfhundert, und identificirte vielleicht die Periode sassanidischer Orthodoxie mit dem Hazar des Oschederbami.

Diese Fälschung der späteren Geschichte aus systematischen Interessen darf uns jedoch das Zutrauen zum Bundehesch nicht rauben, so lange das Buch aus den Urtexten schöpft und von den Urtraditionen der baktrischen Lehre handelt; auf diesem Gebiet wird sich seine Zuverlässigkeit um so mehr herausstellen, je gründlicher es untersucht wird.

6. Paradies. Die zwei Bäume. Die vier Flüsse.

Zwei wunderbare Bäume kennen die h. Texte der Mazdayaçnier, nämlich den Baum Vîçpa-taokhma (Allsamen), und den Baum Gaokerenem oder den weifsen Haoma. Der erste

kommt in den Urtexten nur einmal vor und zwar in dem Yasht des Raśnu 17, wo es heiſst: *yaṭciṭ ahi raśnvô aśâum upa avãm vanãm çaênahê, yâ histaiti maidhîm zrayaṅhô vôurukaśahê, yâ hubis eredhwô-bis yâ vaocê vîçpobis nâma yãm upairi urvaranãm vîçpanãm taokhma nidhayaṭ.* „Oder wenn du bist, o reiner Raśnu, bei jenem Baum des Falken, der steht in Mitten des Meeres Vôurukaśa, der Gutheil, Hochheil, der Allheil mit Namen genannt wird, auf welchem aller Bäume (Gewächse) Samen niedergelegt sind.“ Vana (femin., vergl. Vend. V, 1, 2) bedeutet Baum, das entsprechend Sskr. *vana* Wald. Die Sylbe *bis* in den drei Composita *hu-bis, eredhwô-bis* und *vîçpô-bis* ist nicht ohne Schwierigkeit. Man könnte sie mit *ṭbiś* hassen, quälen in Verbindung bringen, welches im Parsi *bis* geworden ist; allein dazu würde die Zusammensetzung *hu-bis* nicht reimen, und überhaupt paſst ein solcher Begriff nicht für den wunderbaren Urbaum. Oder ist es eine Verstümmelung von *baoidhis*, welches in ähnlicher Zusammensetzung vorkommt (*hubaoidhis* Yaçn. X, 9)? aber es ist gewagt, ohne Varianten der Handschriften eine solche Corruptel anzunehmen. So wird also nichts übrigen, als *bis* für eines Stammes mit *baêśaza* zu halten, was freilich auch seine Bedenken hat, aber, wie wir sehen werden, von der parsischen Tradition bestätigt wird. Der Baum wird näher bestimmt durch den Beisatz: *çaênahê* des Falken, d. h. auf welchem der Falke horstet; *çaêna* kommt öfters in den Texten vor und bedeutet an einigen Stellen (Ashi Y. 13; Bahr. Y. 21; Farg. XXII, 3) Wipfel, Spitze (vergl. v. N. P. *sineh*), wie es auch wohl in dem Namen *upairi-çaêna* zu fassen ist, wenn dieser nicht den über den Flug der Falken hinausragenden bedeutet. Daſs aber *çaêna* auch gleich Sskr. *çyêna* Falke ist, dafür bürgt nicht bloſs das Huzv. und Parsi *çin*, sondern auch Bahr. Y. 41, wo von dem *mereghô çaêna* die Rede ist, was die zendische Form des Namens des mythischen Vogel Simurg ist. Von letzterem redet Bund. p. 46, 16 als von dem Thürhüter der Welt (*çin murvi kanbak pnn ahun bba*). Dieser ist aber, wie uns die parsische Tradition lehrt, nicht der hier gemeinte, wie aus der Stelle des Minokhard bei Spiegel, P. Gramm. p. 143, erhellt: „25. Çînamrû hat seinen Sitz auf dem Baum *ǵaṭbês* (ohne Leiden); der *harviçp tukhma* ist (der mit allen Samen versehene). 26. So wie er aufsteht, wachsen tausend Aeste an diesem Baum. 27. Und wenn er

sich niedersetzt, bricht er tausend Aeste und diese zerstreuen ihren Samen hinab. 28. Und Çamrôs-murû sitzt immer in seiner Nähe. 29. Sein Werk ist dieses, dafs er diesen Samen, der von dem Baum Allsamen, der auch Gaṭbés heifst, niederfällt, sammelt und dorthin, wo Tistar Wasser sammelt, hinbringt. 30. Bis dann Tistar das Wasser mit all diesen Samen aufnimmt und mit dem Regen in die Welt regnet.“ Aus dieser Stelle ergiebt sich, dafs es der *Çaêna Amru* ist, der im Texte des Raśnu Yasht gemeint ist; es könnte übrigens auch *Camru* sein, da beide mythischen Vögel uns durch eine einzige Stelle der Urtexte bezeugt sind. Farv. Y. 109: *amraos aś. f. yaz. camraos aś. f. yaz.* „Lafst uns des Amru heiligen Genius opfern, lafst uns des Camru h. G. opfern“; ein Beweis, dafs die spätere Tradition nichts Neues erfunden hat.

Ueber *Camru* hat Bund. p. 46, 5 eine schwierige Stelle.

Derselbe Baum wird Farg. V, 19 W. erwähnt: *yaojdya taciñti âpô zrayañhaṭ haca pûitikâṭ avi zrayô vôurukaśem avi vanãm yãm hvâpãm athra mê urvaraõ raodheñti vîçpaõ vîçpoçaredhô çatavaitinãm hazañravaitinãm baêvare-baêvaranãm.* 20: *tâ hathra vîvârayêmi azem yô ahurô mazdaõ qarethemca nairê aśaonê vâçtremca gavê hudhaõñhê. yavô mê maśyô qarâṭ vâçtremca gavê hudhaõñhê.* „Gereinigt fliefsen die Gewässer aus dem See Puitika hin zum Meere Vôurukascha, hin zum Baume Hvâpa (Gutwasser), da mir die Bäume wachsen, alle, aller Arten, hundertfacher, tausendfacher, zehntausendfacher [1]), die lafs ich zusammen niederregnen, ich, der ich Ahura-Mazda bin, zur Speise dem reinen Manne, zum Futter dem verständigen Rind. Getreide esse mir der Mensch; Futter dem verständigen Rind.“ Dafs dieser Baum mit dem in Raśnu Y. identisch ist, beweist die Lage desselben im See Vôurukaśa und die Verbindung aller Bäume mit diesem einen; das Herabregnen ihrer Samen auf die Welt ist in den späteren Texten erhalten, und auch hier erwähnt die H. Ü. das Herabregnen mit dem Wasser des Tistar.

Aus diesen beiden Stellen nun läfst sich die spätere Tradition mit Leichtigkeit entwickeln. Sie sagen aus, dafs ein Baum, auf welchem die Samen aller Bäume ruhen und bei

[1]) Nach Bundehesch p. 19, 11 giebt es zehntausend Muttergewächse zum Abhalten der zehntausend Krankheiten Ahriman's, von denen wiederum weitere hundert zwanzigtausend Pflanzen stammen.

welchem letztere hundertfältig wachsen, in Mitten des Meeres Vôurukaśa stehe, dafs ein Falke auf ihm horste, dafs Ahura die Pflanzen niederregnet zur Nahrung für Menschen und Rinder.

Betrachten wir nun die Stelle des Minokhard, so ist sie mit den Urtexten in allen Hauptsachen übereinstimmend. Sie beschreibt nur näher die Art und Weise, wie die Verbreitung der Pflanzen stattfindet und schiebt als Mittelglied dabei den Tistrya ein. Letzteres als eine Ausmalung der Späteren zu betrachten, wie Spiegel thut (Avesta I, p. 108 Anm.), ist irrig. Bei dem Verhältnifs, in welchem sich die zarathustrische Anschauungsweise Ahura den Ameśa-Çpenta's und Yazata's gegenüber dachte, welche seine Geschöpfe und zugleich die Mitbewirker seiner Schöpfung sind, ist es ganz passend, dafs schöpferische Handlungen bald ihm direct, bald seinen Werkzeugen zugeschrieben werden. Dafs Tistrya nicht blofs die Gewässer auf die siebentheilige Erde verbreitet, sondern auch die Fruchtbarkeit, bezeugt Tir Y. 9, und 29 werden von ihm gradeso die Getreide und Futter verheifsen, wie in der Stelle des Fargard Ahura sie giebt. Dafs auch der Falke etwas dabei zu thun hat, deutet die Stelle des R. Y. genugsam an und wir finden ja dieselbe Thätigkeit des Samenverbreitens durch die Vögel Yaçn. X, 11.

Aber auch Bundehesch geht nach meiner festen Ueberzeugung nicht über die Gränzen der Ursage hinaus, wenn er nachstehende Notizen über diesen Wunderbaum giebt:

Cap. IX, p. 19, 15: „Aus diesem Samen der Bäume wurde der Baum Allsamen hervorgebracht, der im Meer Frhânkrt aufwuchs; auf welchem der Samen aller Gattungen der Bäume ist, aus dem alle wachsen: und zunächst bei diesem Baume Allsamen ist der Baum Gokart hervorgebracht zum Abhalten des schlimmen Alters; die Fruchtbarkeit der Welt kommt daher."

p. 43, 14: „Der Baum Vielsamen ist mitten im Meere Frhânkrt gewachsen; der Samen aller Bäume ist darauf; man nennt ihn bald Gutheil, bald Hochheil, bald Allheil; auf diesem einen Baum sind alle Güter geschaffen." Es ist offenbar, dafs diese Stelle gradezu eine Uebersetzung von R. Y. 17 ist; das oben besprochene *bis* wird hier mit *bcsk* gegeben, was dem N. P. *bcśk* und *bzsk* gleich ist, auch anderswo dem Zend.

baêšaza entspricht; *tvhssk* ist Yaçn. LVI, 6, 2 gleich Zend. *thwakhšista*, hier antwortet es *eredhwô*. Der Schluſs der Stelle ist Parsi.

p. 63, 15: „Von all diesen Samen ist der Baum Vielsamen, Ohnegift in dem See Frhânkrt gewachsen, auf welchem sich alle diese Pflanzensamen befinden, die von diesem einzig geschaffenen Stier geworden sind. Jedes Jahr schüttelt jener Vogel diese Samen und vermischt sie mit dem Regenwasser, welches Tistar auf die Kešvars regnet."

Endlich p. 69, 4 heiſst es: „Der Baum Ohnegift ist in Airanvic."

Der zweite Wunderbaum kommt in den Urtexten einigemal vor. Farg. XX init. ist zuerst die Rede von den Krankheiten, die Añrô-mainyus gegen die Menschen hervorgebracht hat, und dann heiſst es: 4. *adha azem yô ahurô mazdaô urvaraô baêšazyaô uzbarem paouruis pôuru çataô paouruis pôru baêvanô. ôim gaokerenem pairi.* „Da habe ich, Ahura Mazda, heilsame Bäume (Pflanzen) hervorgebracht, viele vielhunderte, viele vieltausende, viele vielzehntausende um den einen Gaokerena [1])."

Wie oben (Farg. V) alle Gattungen Bäume um den Baum Allsamen wachsen, so hier alle heilsamen Bäume um den einen Gaokerena.

Orm. Y. 30 heiſst es: *gaokerenem çûrem mazdadhâtem yaz.* „Wir rufen Gaokerena, den starken, von Mazda geschaffenen an." Ebenso Hapt. Y. 5 in naher Verbindung mit Haurvatâṭ und Ameretâṭ, den Genien der Pflanzen und der Unsterblichkeit. Ebenso Sirozah I, 7; II, 7.

Dieser Baum Gaokerena heiſst in den Huzvaresch- und Parsi-Texten in der Regel Gokart (auch die Form *gokarn* kommt vor B. p. 64, 3) und er wird hier als der weiſse Hom bezeichnet; er wächst, wie wir bereits aus Bund. p. 19, 15 sahen, zunächst dem Baume Allsamen.

Eine Reihe von Stellen des Bundehesch beschäftigt sich mit diesem Wunderbaume; die längste findet sich Bund. p. 42 l. 12 sqq.: „Ueber die Beschaffenheit des Gokart, den man Baum *(drat)* nennt (*drâtahê* und *paitidrâtahê* Farv. Y. 109), ist

[1]) Das Wort *gokarṇa* kommt auch im Sskr. vor, als Adjectiv „kuhohrig" und dann als Eigenname von Thieren und Pflanzen, auch als Epitheton Çiva's.

in der Din gesagt: Am ersten Tag, als Gokart, Drât genannt, im Meer Frhânkrt in diesem Schlund des Berges wuchs; bei der Neumachung ist er nöthig, denn sie bereiten die Unsterblichkeit (Seligkeit) aus ihm, da machte Ganâmino in diesem Wasserschlund eine Kröte (Eidechse) zum Verderben, damit sie den Hom vernichte. Um des Zurückhaltens dieser Eidechse willen schuf Ahura zehn Kar-Fische [1]) dort, welche um den Hom immer kreisen; immer hat einer dieser Fische den Kopf gegen die Eidechse und es ist die Eidechse ihre geistige Speise, d. h. sie haben keine Speise nöthig; bis zur Auferstehung (Neumachung) sind sie im Kleinwerden. Als Ort dieser Fische wird in den Texten auch das Wasser Arg geschrieben.“ Nachdem dann noch einiges nicht auf den Baum Gokart bezügliches eingefügt wird, folgt die schon oben mitgetheilte Stelle über den Baum Allsamen, welcher also auch hier als in der Nähe des Gokart befindlich gedacht ist. Die Situation beider Bäume wird dann aber noch durch den Zusatz anschaulich gemacht, wodurch der Berg näher erklärt wird. „Dieser Berg hat Löcher neuntausend neunhundert neunzig Myriaden (jede Myriade sind zehntausend). In diesem Berg ist die Beschützung (Aufbewahrung) des Wassers gemacht; nämlich das Wasser geht von dort auf dieser Brücke (diesem Canal) hervor in die sieben Kešvars der Erde (wie gesagt ist), so daſs alles Wasser des Meeres in den sieben Kešvars der Erde seine Quelle von dort hat.“

Welches Wasser hier gemeint sei, das sagt uns Bundeh.

[1]) Der Karfisch kommt in den Urtexten nur einigemal vor. Bahr. Y. 29 verleiht *Verethraghna: aomca çûkem yim baraiti karô maçyô upâpô yô rañhayaõ dûraêpârayaõ ǵafrayaõ hazañrô-vîrayaõ (vairyaõ) vareçô-çtavañhem âpô-urvaêçem mârayêiti*, „und jenen Blick, welchen trägt der Karfisch, der wasserlebende, der in der weitufrigen, tiefen, tausendcanaligen Rañha, eines Haares Dicke sieht, das sich im Wasser bewegt.“ Dasselbe wiederholt sich Din Y. 7. Farg. XIX, 42 W. wird angerufen „der Karfisch, der wasserlebende auf dem Grund der tiefen Canäle oder Seen.“ Man sieht, wie gewissenhaft Bundehesch verfährt, wenn er nicht bloſs in die Nähe des Hom, sondern auch in den Strom Rañha den Karfisch setzt; er hat offenbar obige Stelle des Bahr Y. vor Augen, wenn er fortfährt: „Dieser Fisch sieht so in dieses tiefe Wasser, daſs er eine Nadel groſs sehen muſs, was sie in's Wasser werfen oder wenn sie ein Haar hineinthun.“

Minokhard (Spiegel, Parsi-Gramm. p. 172) bestätigt Bundehesch, wenn er sagt: „16. Hom, der Zubereiter der Leichname, wächst im See Var-Kasch am verborgensten Ort. 17. Zu seinem Schutz sind 99,999 Fervers der Heiligen bestellt. 18. Um ihn kreist der Kharmahî beständig herum und wehrt von ihm die Kröten und anderen Karfesters beständig ab.“ Was hier Minokh. von dem Schutz der Fervers sagt, ist wahrscheinlich aus Farv. Y. 59 geschöpft, wo 99,999 Fervers den See Vôurukaša beschützen, in dessen Mitte ja der Hom wächst.

p. 64, 1, wo nach den bereits angeführten Worten über den Baum Vielsamen, Ohnegift, nachstehende Notiz folgt: „Zunächst diesem Baum ist der weiſse Hom, der heilsame und unvergängliche gewachsen in der Quelle des Wassers Ardvîçur; jeder der davon genieſst, wird unsterblich; man nennt ihn Gokarndrat, wie gesagt ist: Hom, der Krankheitentfernende *(dûraośa)*, von dem sie bei der Neumachung das Leben bereiten, ist der Bäume Herr (Meister).“

Also der Baum des Lebens wächst in dem Wasser des Lebens, in der Quelle Ardvîçûra Anâhita. Dies bringt uns wiederum Licht bezüglich des vorhin genannten Berges, in dessen Oeffnung der Gokart entsproſst. Denn wir wissen aus den Urtexten, daſs Anâhita vom Himmel herabströmt auf den Berg Hukairya tausend Mann hoch. So sagt Aban Y. 85, 88, daſs Anâhita von den Sternen heruntersteigt auf die Ahurageschaffene Erde; 96 (121, 126, Raśnu Y. 24) heiſst es: „anrufen will ich den Berg Hukairya, den ganz reinen, goldenen, von welchem herabflieſst Ardvîçûra Anâhita, tausend Männerhäupter hoch, besitzt sie Majestät (Kraft), wie alle die Wasser, die auf der Erde hervorflieſsen.

Der Berg Hukairya erscheint Raśn Y. 24 verschieden von der Hara berezaiti oder dem Alburz; von ihm aus opfert Yima der Anâhita (Aban Y. 25), dem Gosh (Gosh Y. 8), dem Râma Qâçtra (Ram Y. 15), der Ashi (Ashi Y. 28). Haoma dagegen erscheint auf der Haraiti bereza (Ashi Y. 37; Yaçn. X, 28 S.; Gosh Y. 17).

Der Berg Hukairya kommt vor, auſser an den angeführten Stellen, Ab. Y. 3, wo von ihm Anâhita in das Meer Vôurukaśa strömt. Allein die Stelle Mihir Y. 88 erklärt den scheinbaren Widerspruch: auch da opfert Haoma auf dem höchsten Berge, auf der Haraiti bereza, welcher genannt wird Hukairya mit Namen. Hukairya ist also eine bestimmte, zum groſsen Hara berezaiti gehörige Bergspitze, und es ist in der That dieselbe Localität, wo Yima opfert und wo Haoma wächst.

Von dem Berg Haraiti, dem vielbestiegenen, glänzenden aber wird Mih. Y. 88 erzählt, daſs dort Ahura den Wohnsitz des Mithra gebildet habe, wo keine Nacht und keine Finsterniſs, kein kalter Wind und kein heiſser sei, keine todvolle Fäulniſs, kein Daêvageschaffener Schmutz, noch steigen Wolken auf an der Haraiti Bereza. Diese Beschreibung des Wunder-

berges, welche sich Rashnu Y. 23 wiederholt, kennzeichnet einen paradiesischen Ort und es ist daher erklärlich, warum Yima während seiner glücklichen Zeit, deren Beschreibung ganz mit der so eben angeführten übereinstimmt, auf den Hukairya gesetzt wird, warum das Wasser des Lebens dort fliefst und der Baum des Lebens dort wächst.

Wir haben also gefunden, dafs das in den späteren Schriften enthaltene von den Urtexten vollkommen bestätigt wird; in ihnen ist der Berg Hara Berezaiti oder Hukairya einerseits der paradiesische Sitz Mithra's und Yima's; andererseits der Ort, wohin vom Himmel aus Ardviçûra strömt tausend Mann hoch, und wo der wundersame Haoma wächst.

Aber wir sind mit der Beschreibung dieser wundersamen Localität noch nicht am Ende.

Auf dem Berg Hukairya ist das Var Urviç, Urvaêça (Bund. p. 56, 12). *Urvaêça* heifst im Zend: Weg; es könnte aber auch *Uru-vaêça* sein und *vaêça* dem gleichlautenden in *Çata-vaêça* identisch sein; = Gr. *οἶκος* — *εὐρύοικος*, der weite Wohnungen hat.

Von dem See Urviç und der Quelle Ardvîçûr, die ihn bildet, redet auch Bund. p. 25, 15: „Wie die Quelle Ardvîçûr auch Ahunik var genannt wird; jedes *var* (See, Canal) ist eine Art Weg, bald grofs, bald klein, bald so grofs, wie wenn ein Mann zu Pferd in vierzig Tagen ihn umreitet, was 1600 Parasangen sind. Das Wasser von dieser Quelle ist in Hitze und Kälte reiner und fruchtbarer als die übrigen. Die Befruchtung aller Art kommt von der Quelle Ardvîçûr; wenn sie fliefst vom Mittag des Bergs Arburj; dort sind hunderttausend Canäle von Gold gemacht; dieses Wasser geht in Hitze und Kälte auf dem Canale zum Berg Bulvend; auf der Spitze dieses Berges ist ein See; in diesen See fliefst es und er wird rein davon; aufser diesem goldenen Canal geht es wiederum heraus in der Höhe von tausend Männern; von diesem Canal geht ein Zweig Gusaṭ-Zerin auf den Berg Husindum, der in Mitten des See's Frhânkrt ist. Von dort fliefst ein Theil, um der Reinigung des Meeres willen, fort ins Meer, ein Theil geht in diese ganze Erde in den Wolken, und die ganze Schöpfung empfängt von dort Heilung und die Trockenheit des Andarvai tödtet er.“

Nach Genesis II, 8 und 9 (Joel II, 3; Jes. LI, 3; Ez. XXVIII, 13. XXXI, 8) pflanzt Gott der Herr den גַּן עֵדֶן, was

die Vulgata mit *paradisus voluptatis* übersetzt, מִקֶּדֶם *a principio* (V.) oder von Osten, wie es die LXX geben. גַּן umzäunter Platz, wie das Varem dem Yima *pairidaêza*. Und er läfst dort „aufsprossen aus der Erde alle Bäume, lieblich zu sehen und gut zu essen, und der Baum des Lebens war in der Mitte des Gartens und der Baum des Wissens Gutes und Böses." II, 16 und 17 gestattet Gott dem Menschen von allen Bäumen des Paradieses zu essen: „vom Baum des Wissens Gutes und Böses aber ifs nicht davon; denn am Tag deines Essens davon, wirst du des Todes sterben." Und III, 22 sagt Gott: „Siehe Adam ist geworden wie einer aus uns, zu wissen Gutes und Böses. Damit er nicht ausstrecke seine Hand und auch vom Baum des Lebens nehme, und esse und lebe auf ewig."

Die jüdischen Erklärer meinen, weil das Unterscheiden von Gutem und Bösem in der Schrift oft als Zeichen des Gelangens zur Vernunft steht, dafs der Baum die Kraft gehabt habe, Adam und Eva mündig und vernünftig zu machen. Josephus meint: es habe eine Schärfung des Verstandes durch den Baum stattgefunden.

Die Hauptfrage ist die: haben die beiden Bäume die Wirkung des Todes und Lebens aus ihrer Natur, oder sind sie nur Objecte, an welche die Erfüllung des Gebotes Gottes geknüpft war? Ersteres scheint III, 22 vom Baum des Lebens ausgesagt. —

Die spiritualistischen Erklärer, wie Origenes, erklären das ganze Paradies allegorisch und folglich auch die beiden Bäume. Der Baum des Lebens ist ihnen die ewige Weisheit (Prov. III, 28), Christus die ewige Seligkeit u. s. w.

Dagegen hält Augustinus (de Civ. Dei XIII, 21) die Wirklichkeit des Baumes des Lebens fest, ohne seine typische und allegorische Bedeutung auszuschliefsen.

Sollte nun der Baum des Lebens wirklich ewiges Leben geben? Einige Theologen, z. B. Tostatus, behaupten es wegen III, 22. Bald wird dieses Wirken dem Baum des Lebens allein zugeschrieben, bald in Verbindung mit der im Urmenschen liegenden Vitalkraft.

Wäre der Mensch im Stand der Gnade verharrt, so hätte er den Tod nicht gekostet, sondern gerade der Baum des Lebens hätte ihm als Speise und Medicin das Leben erhalten (August. Quaest. vet. et novi test. 19; de Civit. Dei XIII, 20, 23.

Genes. ad litt. VI, 25; contra advers. leg. et proph. 15. Cyrill. adv. Jul. VIII. Chrysost. in Gen. hom. XVIII. Rupert. de Trin. III, 30).

Einige nehmen an, die Menschen würden erst in dem Augenblick, wo sie ins höhere Leben eingehen sollten, vom Baum des Lebens genossen haben und dadurch unsterblich geworden sein, während andere die Wirkung des Baumes auf dieses Leben und die Abhaltung des Todes während desselben beschränken.

Iren. III, 37, 6: *quapropter et ejecit eum de paradiso et a ligno vitae longe transtulit: non invidens ei lignum vitae, quemadmodum quidam audent dicere, sed miserans eius, ut non perseveraret semper transgressor, neque immortale esset quod esset circa eum peccatum, et malum interminabile et insanabile.*

Dagegen behauptet Scotus (in libr. II, Sentent. Dist. XIX, 9, 1): der Baum des Lebens würde den Menschen nur bis auf eine gewisse Zeit erhalten haben; dann aber würde er in einen übernatürlichen Zustand erhoben worden sein. Ihm schliefst sich Pererius an. Allein es läfst sich dagegen einwenden, dafs die übrigen Bäume die Ernährung für eine gewisse, wenn auch noch so lange Zeit bewirken konnten, und dafs damit III, 22 noch nicht erklärt ist. Bemerkenswerth ist es, dafs die Theologen dem Baum besonders eine medicinelle Kraft zur Abwehr der Krankheit, des Alters und des Todes zuschreiben.

Eine weitere Frage ist: war die Kraft des Baumes eine in seiner Natur liegende, oder eine an ihn geknüpfte übernatürliche Wirkung Gottes?

Im letzteren Fall konnte der Baum von ähnlicher Art sein, wie andere Bäume, allein dann macht seine bevorzugte Situation und der Umstand Schwierigkeit, dafs er auch nach dem Fall noch Leben bewirken konnte (III, 22); im ersteren mufste er eine ganz besondere Beschaffenheit haben. Diejenigen Theologen, welche die Bewirkung einer relativen Unsterblichkeit vertheidigen, nehmen letzteres an; die, welche vom Baum absolute Unsterblichkeit ableiten, stimmen für's erste. Zu diesen scheint Aug. VIII, de Genes. ad litt. c. 5 zu gehören. Aug. de C. D. XIV sagt, dafs das *lignum vitae* dem Menschen im Paradies gegeben: *ne senectus eum dissolveret.* Es ist demnach, wie August. sich ausdrückt, eine sacramentalische Wirksamkeit. Ebenso Beda, Bonaventura. Die andere Meinung vertreten Strabus, Hugo v.

St. Victor und Thomas P. I. Q. 97 art. ult. — (Pererius erinnert an das Kraut μόλυ und νήπενθες).

Aben Esra versteht unter der *scientia boni et mali* die Generation; andere halten den Baum selbst für das Bild des *amplexus venereus.*

Die Wirklichkeit des Baumes der Erkenntnifs des Bösen und Guten in der Erzählung der Genesis ist noch klarer ausgesprochen von Mabug, Isid. Pelus. I, p. 51; Philoxenus Moses und Barcephen; Theodoret Qualest. 28 u. A. halten ihn für einen Feigenbaum, wegen der Feigenblätter.

Tostatus aber meint: gerade von diesem Baum würden sich die ersten Menschen keine Blätter genommen haben, aus Furcht und Abscheu. Andere nehmen den Apfelbaum an, wegen Cant. 8. Andere sind für Waizen oder Weinstock.

Augustin de C. D. XIII, 20 sagt: der Baum sei nicht selbst verderblich gewesen und habe nicht durch seine natürliche Wirkung das Wissen des Guten und Bösen gegeben.

Die meisten Theologen sind der Meinung, dafs der Baum von der Wirkung seinen Namen habe [1]). — Adam und Eva hätten durch die Uebertretung des an ihn geknüpften Verbotes die *scientia experimentalis* des Guten und Bösen erlangt.

Dagegen wird von andern angenommen, dafs der Baum von der Lüge der Schlange ironisch den Namen habe; so Rupert de Trinit. II, 17, Tostatus und Pererius. Moses habe ihn *per anticipationem* so genannt.

Delitzsch, Gen. p. 147, meint: Gott habe die durch den Engelfall bereits vorhandene Macht des Verderbens an diesen Baum gebunden.

Es ist wohl zu bemerken, dafs, so gewifs die Wirklichkeit der beiden Bäume ist, doch die Schrift in dem, was sie von ihnen prädicirt, vorzüglich das Typische und die vorgebildeten Geheimnisse im Auge hat.

Der Baum des Lebens ist also allerdings Christus und die ewige Weisheit und die ewige Seligkeit, und er steht in der Mitte des Paradieses im übernatürlichen Sinn.

Und der Baum der Erkenntnifs ist das heilige Kreuz, an welchem die Schlange getödtet wird, zu dessen Füfsen eine neue Eva steht, während der neue Adam siegend, der

[1]) Chrysost. Hom. in Gen. XVI; Homil. III, T. 3 p. 24.

alte Adam und die alte Schlange überwunden am Baume hängen.

Der eine Baum der Erkenntniſs des Guten und Bösen ist das Sinnbild des irdischen Lebens der Fortpflanzung, die durch den Gehorsam eine heilige geworden wäre [1]), durch die Sünde aber ist dieser Baum zum Kreuz geworden. Deſswegen nimmt dieser Baum in der heidnischen Mythologie eine pantheistische kosmogonische Gestalt an. Der andere ist Sinnbild des höheren und ewigen Lebens.

Am schwierigsten ist die Erklärung von Gen. III, 22, wo ein Nehmen vom Baum des Lebens auch nach dem Fall als möglich vorausgesetzt wird.

Auch dem indischen Sagenkreis sind diese Wunderbäume nicht fremd. Wie Kuhn (die Herabkunft des Feuers etc. p. 126. 198) schön nachgewiesen hat, kennt der Rigveda einen Baum, aus welchem Himmel und Erde gezimmert sind (X, 31, 7; 81, 4), er ist offenbar mit dem der Kâthaka Upanischad VI, 1 identisch, dessen Wurzeln nach oben und dessen Zweige nach unten gehn; und Rigv. II, 164, 19. 22 findet sich ein in den späteren Upanischaden öfters nachklingender Hymnus: „Zwei Vögel-Gespanne und Freunde umschlingen einen Baum: „„von ihnen der eine iſst die süsse Feige, nicht essend schaut der andere hin““, wo die Vögel den Theil des Amrita unaufhörlich preisen (umtönen). Der Herr des Alls, der Welt Hüter, der weise, der hat mich, den Schüler (nach dem Commentar: den Unreifen), dorthin eingeführt. Auf welchem Baum die Honig-*(soma)*essenden Vögel niedersitzen und alle pressen, auf dessen Spitze ist, sagen sie, die ſüſse Feige, die kann nicht erlangen, wer den Vater nicht weiſs.“ Dieser Baum steht nach dem Atharvaveda im dritten Himmel: „Der Feigenbaum (V, 4 u. VI, 95, 1), der Göttersitz, ist im dritten Himmel von hier, dort haben des Amrita Bildung, das Kraut Kuṣṭa gespendet.“ Und Rigv. X, 135, 1 heiſst es: „Bei welchem Baum Yama mit den Göttern trinkt, dorthin wünscht uns, die alten, der Vater, des Stammes Fürst.“ Aehnliches mit der so eben angeführten Stelle des Atharva findet sich auch in der Chândogya-Upani-

[1]) Insofern ist an Aben-Esra's Ansicht etwas Wahres. Unmittelbar nach dem Essen kommt die Erkenntniſs der Nacktheit — durch den Ungehorsam gegen Gott und die Botmäſsigkeit gegen den Teufel wird das Essen ein Act der sinnlichen Lust — und die Speise bringt die Geschlechtslust hervor.

schade VIII, p. 558 der Calcuttaer-Ausgabe, wo es heiſst: es seien in der Brahmawelt die beiden Meere Ara und Hya, im dritten Himmel von hier der See Airam-madiya, der Feigenbaum *(açvattha)*, der Somaträufelnde, die Brahma-Stadt Aparâgitâ (Unbesiegt), der vom Herrn gebildete goldene (Saal). Çankara zu dieser Stelle zerlegt Airam-madiya in zwei Theile und führt *airam* auf *irâ* Speise zurück: „der See, der durch Speise erfreut"; „Somaträufelnd" aber durch: „Amrita niederflieſsen lassend." Die Stadt Aparâgitâ erklärt er als die von andern, als Brahmacâris nicht zu erreichende.

In der Kausîtaki-Upanischade bei Weber (Ind. Studien I, p. 396 ff.) ist jenseits des See's Âra des elternlosen Stromes *vigarâ nadî* der Baum Ilpa, den Çankara ohne Weiteres mit dem oben beschriebenen Feigenbaum identificirt, und von wannen der Brahmaduft ausströmt. Die Brahmastadt Sâlagya mit dem Palast Brahma Aparâgitam; in dem Saale *(pramita)*, Namens *vibhu*, ist der Thron mit dem Sessel Brahma's u. s. w.

Wir sehen, daſs hier aus den zwei Bäumen einer geworden ist, sofern Ilpa nicht von dem Açvattha unterschieden werden darf. Dieser eine Baum aber ist vorwiegend Symbol des ewigen unsterblichen Lebens.

7. Apãm napaõ. Rańha.

1) Apãm napaõ.

Betrachten wir zuerst die Formen, in welchen von diesem Yazata die Rede ist. Seine erste Anrufung findet sich Yaçn. I, 15: *nivaêdhayêmi hañkârayêmi berezatô ahurahê nafedhrô apãm apaçca mazdadhâtayaõ*, damit übereinstimmend Yaçn. III, 7; Siroz. I, 7. Die zweite Yaçn. II, 21: *berezañtem ahurem* ***khšathrîm khšaêtem*** *apãm napâtem* ***aurvaṭ açpem*** *âyêçê yêsti apemca mazdadhâtãm etc.* Die gesperrten Worte sind hier zu der Fassung der ersten Anrufung hinzugekommen und es hat auſserdem eine Umstellung *(nafedhrô apãm — apãm napâtem)* stattgefunden. Wörtlich mit II, 21 stimmt überein

VI, 14; LXIX, 19; ebenso Zamy. Y. 52. Yaçn. LXIV, 53: *imaṭ bereza ahura khšathrya apãm napô aurvaṭ-açpa*, wo die Anrufung im Vocativ ist und *khšaêtem* fehlt. Yaçn. LXX, 91 heiſst es einfach: *apãm naptârem* (vergl. Vend. lith. LXIII, p. 539); ebenso Tir. Y. 34 nur *apãm napaõ*, während Ab. Y. 72 wiederum die ganze Formel *upa berezañtem ahurem khšathrîm khšaêtem apãm napâtem aurvaṭ açpem* erscheint; ebenso Gah. III, 8; Siroz. II, 7. Die einzelnen Epitheta sind uns wohlbekannt (*ahura* ist in dem allgemeinen Sinne „Herr" zu nehmen), nur *khšathrya* macht Schwierigkeit; es kommt sonst meines Wissens nicht mehr vor. Das Femininum *khšathri* bedeutet „Weib" (vergl. Spiegel in Weber's Indischen Studien III, p. 406); es kommt vor Farg. XVIII, 77 Sp. (*khšathrišva*); Bahr. Y. 12; Yaçn. LXIV, 21 Sp. (LXV, 5 W.) *khšathrinãm* oder *khšathranãm*. Farg. II, 7 giebt W. gegen alle Handschriften *khšathryaõ* und übersetzt: im Tragen des Weibes. Die Hss. aber haben *khšathrayaõ*, welches Sp. als den Gen. eines Femininum Abstractum *khšathra* nimmt, im Sinne von Herrschaft. Die Huzv. Uebersetzung giebt hier *hutai*, während sie Yaçn. LXIV, 21 *khšathriñãm* mit *nkdan* giebt, ebenso XVIII, 77. *khšathrya*, welches an den Stellen über *Apãm napât* offenbar Adjectiv ist, muſs nun entweder von *khšathra* Herrschaft oder von *khšathri* Weib (vergl. *dâitya* von *dâtem*) abgeleitet sein; im ersteren Falle ist es dem Sskr. *kšatriya* entsprechend. Vielleicht lieſse sich Farg. II, 7 so deuten und *khšathryaõ* mit *berethe* als Epitheton verbinden — aber es würde eben eine Tautologie sein, wenn es hieſse: den hohen Herrn, den herrschenden, und es wäre auffallend, daſs Apañm napaõ so absolut das Prädicat eines herrschenden Herrn haben sollte. (Die Am. Çp. werden *hukhšathra* genannt). Im zweiten Falle hieſse es: auf die Weiber bezüglich, und wäre eine Ableitung wie *ašya* (Beiname des Çraoša) von *aši*; *nâfya* von *nâbi*. Die parsischen Uebersetzer haben die letzte Bedeutung angenommen, indem sie *ahurô khšathryô* immer mit *hutai nkdan* übersetzen. Neriosenh übersetzt Yaçn. I, 15 die Worte *berezatô ahurahê nafedhrô apãm* mit *burǵǵasvâminaṃ nâbhiṃ apâṃ* und setzt dann erklärend hinzu: *burǵǵasvâmî strîṇâṃ iyaǵdo ǵalamayaḥ*.

Die Huzv. Uebersetzung giebt Yaçn. I, 15: *burci hutâi nkdani rusnni apann apn u miaci ananmadat*. Sie hat also die Worte *khšathrya* und *khšaêta*, welche im Text fehlen, einge-

schoben. II, 21 heiſst es: *burci hutâ i nkdani rusnni ap ann mia i arvdaçpn.* IV, 21: *burci hutâ nkdann rusnni apanni api vmiacị etc.* VI, 14 stimmt damit genau überein, nur steht statt *mia ap*; ebenso LXIX, 19. Es ergiebt sich aus diesen Stellen, daſs *ap ann* dem *napaõ* in seinen verschiedenen Casus entspricht und es entsteht nun die Frage, wie dieses Wort zu erklären sei. Hierzu helfen uns Yaçn. LXIV, 53, wo deutlich: *burci hutâ nkdani rusnn n ap ann api arvdaçpn* und Yaçn. LXX, 91: *napanni apn* (so ist statt *vapn* zu lesen); *nap* giebt in der Huzv. Uebers. das Z. *nâfyô*; *napann* oder vielmehr *napau* ist also eine genaue Transcription von *napaõ*, wie Yaçn. I, 64 *raudinit.* Yaçn. III, 29 steht: *burci hutâ nkdani ruŝnn napanik miaci ananmadat,* es ist wohl zu lesen: *napan i mia miaci etc.* Daſs aber der Fehler *apann* für *napau* alt sein muſs, geht aus Neriosenh hervor, dessen *ǵalamayaḥ* (wasserartig) aus *apann* zu erklären scheint, welches Neriosenh als Adjectiv von *ap* nahm. Auch *nkdann* könnte als eine Adjectivbildung (Spiegel, Huzv. Gr. §. 141, 2) angesehen werden, wenn nicht Neriosenh's *strîṇâm* dagegen spräche.

Wer ist nun dieser hohe Herr der Frauen, der glänzende *Apãm-napaõ* und welches sind seine Functionen? Wir wollen hierauf zunächst die Urtexte antworten lassen: Tir. Y. 33. 34 wird beschrieben, wie Tistrya nach seinem Sieg das befruchtende Wasser hervorbringt, wie ihm Haoma und der kräftige Wind dazu beistehen. Dann heiſst es: *apãm napaõçe taõ âpô çpitama Zarathustra aṅuhê açtvaitê ŝôithrô-bakhtaõ vîbakhŝaiti vâtaçca yô darŝis awj-dâtemca qarenô aŝaonãmca fravaŝayô.* „Apãm napaõ, o heiliger Zarathustra! vertheilt diese Wasser, in der bekörperten Welt nach Feldern vertheilt und der kräftige Wind und der ins Wasser gelegte Glanz und die Fravaŝi's der Reinen." Auf diese Stelle schaut Bundehesch zurück p. 15, l. ult., wo es heiſst: „Mithelfer mit Tistar waren Vhumn und Hum der Izitu zur Vermehrung, Burc Iziṭ und die Krtâ Pruhar zur Maſsvertheilung." Burc ist eben hier kein anderer als Apãm napaõ. Dieser Wassergenius hat hier also die Function, das von Tistrya hervorgebrachte Regenwasser in der Welt zu vertheilen, was bezüglich der Fravaŝi's Farv. Y. 66 weitläufig beschrieben wird.

Die zweite und wichtigste Stelle findet sich Zam Y. 51. Es ist von dem Kampfe die Rede, welchen Ahura und seine

Genossen einerseits, andererseits Aṅro-Mainyus, Aêśma, Akomano und die Schlange kämpfen und zwar um den Besitz des *qarenô aqaretem*, den untheilbaren, unergreifbaren Gnadenglanz. Da zieht sich plötzlich der Glanz zurück in das Meer Vourukascha, und nun heiſst es weiter: „zusammen ergriff ihn Apãm napaõ, der Rosselenker, da wünschte Apãm napaõ, der schönrossige (Rosselenker): diesen Glanz will ich ergreifen, den untheilbaren im Grund des verborgenen Meeres, im Grund der tiefen Wasser. Den hohen Herrn der Weiber, den glänzenden Apãm napaõ, den schönrossigen laſst uns anrufen: den Mann im Rufe glücklich, der die Menschen geschaffen, der die Menschen geordnet, der im Wasser befindliche Yazata, der der ohrhörendste ist, wenn er angerufen wird.

Das Wichtigste in dieser Stelle sind die Worte: *yô neréus dadha yô neréus tataśa*; sie enthalten eine Reminiscenz an Yaçn. I, 1: *yô nô dadha yô tataśa.* Es liegt nun am nächsten, *neréus* gleich *narãç* zu nehmen und mit: Männer oder Menschen zu übersetzen. Allein in einem zarathustrischen Buche wird die Schöpfung der Menschen kaum einem untergeordneten Yazata zugetheilt werden. Die Form *neréus* ist seltsam und sieht aus, wie ein Genitiv Sing. von *nerus* (was aber nicht existirt); der Zusammenhang fordert aber einen Accusativ des Plural. Farg. VII, 76 W. findet sich *géus* als Plural (vergl. Bopp, vergl. Gramm. N. Ausg. I, p. 465). Sonst hat *nâ* im Nom. Plural *naraç* Farg. VI, 1. Unstreitig ist *naréus* Farg. V, 27 ebenfalls Acc. plur.

Wie beseitigen wir nun den Widerspruch mit der sonstigen Schöpfungstheorie? Ich glaube dadurch, daſs wir annehmen: jener Wassergenius, der den Glanz, d. i. das Lebensprincip in den Gewässern bewahrt, sei der Urheber der Befruchtung bei den Menschen, gradeso wie der weibliche Genius der Gewässer Ardvî Çûra die Fötus der Weiber und den Samen der Männer reinigt. Oder die hier genannten Menschen sind eine besondere Gattung, nämlich Wassermenschen, die Bund. p. 38, 9 neben den Erdmenschen vorkommen. Es ist übrigens gewiſs, daſs hier in den orthodoxen Glauben ein Stück alt-arischer Mythologie hereinragt, wie unten deutlicher erhellen wird.

Ist diese Auffassung von Apãm napaõ als dem Befruchter richtig, so erklärt sich einerseits, warum er *khśathrya*, d. h. auf die Weiber bezüglich, oder mit Emphase *arśâ*, der Männliche

genannt wird. Daſs die Wassergötter am beſsten hören, ist eine aus Naturerscheinungen hervorgehende Vorstellung der Mythologie.

Apãm napaõ heiſst wie die Sonne *aurvaṭ-açpa,* was Huzv.-Uebers. einfach transcribirt, während Neriosenh daran die Erklärung knüpft: Apãm napaõ heiſse deſshalb Nabel der Gewässer, weil von ihm der Same des Wassers, Arvand genannt komme, durch welches schönere Pferde erzeugt werden; nach ihm hieſse also *aurvaṭ-açpa* so viel als: der Pferde aus der Quelle Arvand besitzt. Allein abgesehen davon, daſs *aurvaṭ-açpa* auch von der Sonne gebraucht wird, wo es Nerios. mit *vegavadaçpam* giebt, gebrauchen die Zendtexte selbst (Yaçn. XI, 2. IX, 22 W.) *aurvaṭ* im Sinne von Renner, Schlachtroſs (die Huzv.-Uebers. Yaçn. XI, 8 erklärt *arvandan* mit *açp karicar*, Kriegspferd) in Uebereinstimmung mit dem vedischen Sprachgebrauch; so heiſst *aurvaṭ-açpa* eben der, welcher Rennpferde besitzt, oder wenn man *aurvaṭ* als Lenker fassen will: der Pferdelenker. — Jedenfalls wird dem Wassergotte eine besondere Beziehung zu den Pferden beigelegt.

Woher hat nun Neriosenh seine Quelle Arvand? Burnouf, indem er voraussetzte, der Burǵga des Nerios. sei der Alburz, ist dadurch verwirrt worden; wir wissen nun, daſs Burǵga eben nichts ist, als der persische, aus *berezaṭ* entstandene Name des Genius Apãm napât. Die von Bundeh. trotz jenes Miſsverständnisses aufgestellte Hypothese: es sei damit eine mit dem Berg Arvand (Alvend) Ὀρόντης zusammenhängende Quelle gemeint, ist dagegen sehr wahrscheinlich. Möglich, daſs *Kupi airc (Airya?)* Bundeh. p. 21, lin. pen. u. p. 23, 4 hierher gehört, der in Mitten Hamadans liegt, wohin auch der Berg Alvend gesetzt wird.

Daſs es aber eine Localität gegeben haben muſs, an welche jener Wassergott geknüpft war, das beweist Ab. Y. 72, wo von drei Helden Aśavazdaõ, dem Sohn des Pourudâkhsti, Aśavazdaõ und Thrita, den beiden Söhnen des Çâyuzdri gesagt ist, sie hätten der Anâhita geopfert, auf oder an dem hohen Herrn der Weiber, dem glänzenden Apãm-napât, dem rosselenkenden. — Apãm-napât muſs hier gradeso Ortsbezeichnung sein, wie in den vorausgehenden und nachfolgenden Anrufungen immer der Ort angegeben wird, von wo der betreffende Held sein Gebet an Anâhita gerichtet hat. Einer der hier genannten

drei Helden bei Apãm-napât ist, beiläufig gesagt, jener Aśavazdaõ, welcher zu den Unsterblichen gehört, die bis zur Auferstehung leben.

Nachdem wir so die Natur des Genius ermittelt haben, übrigt es, den Namen Apãm napaõ zu erklären. Wir haben gesehen, dafs die Huzv.-Uebers. ihn nur transcribirt, während Neriosenh ihn consequent mit *nâbhiḥ apâṃ* übersetzt und *nâbhi* wiederum mit *mûlasthânaṃ* erklärt.

Sehen wir uns im Zend selbst um, so heifst Farg. XII, 9 u. 11 *napô*, *neptis* und *napti* (seltsamer Weise fehlen im Huzv. die entsprechenden Worte) Enkel = lat. *nepos*, *nâfô* Farv. Y. 87, mit der Variante *nâpo*, *nâpayô*, *nafrô* oder *nâfyô* ib. 120 (zu *nâfyo* vergl. den Genitiv *nafedhro; nâfyâi* ib. 66) heifst Geschlecht, Verwandtschaft; *hama nâfaênê* Ab. Y. 13, von demselben Geschlecht. Die Wurzel *nap* heifst aber auch befeuchten, benetzen; *napta* benetzt Farg. VII, 29 (Gr. *νᾶπος* ein Waldthal). Vielleicht entsprang aus dem Begriff der befruchtenden Feuchtigkeit jener der Erzeugung und der Verwandtschaft. Sskr. *nâbhi* Nabel hat zunächst damit nichts zu thun. Dagegen hat Sskr. die Verwandtschaftsworte *napât*, *naptṛ*, *napti* Enkel, Enkelin.

Wir sind demnach berechtigt, *apâṃ napât* als eine Bezeichnung der im Wasser liegenden Befruchtungskraft zu fassen — ob wir aber berechtigt sind, die Worte mit Enkel der Wasser zu übersetzen, ist eine sogleich zu behandelnde Frage. Eben so wenig ist es zulässig, ohne Weiteres den Namen mit Nabel der Wasser zu geben.

Die aus den iranischen Quellen gewonnenen Nachrichten sind also folgende:

Ein Genius, dessen Name Apãm napât bereits auf die im Wasser liegende Kraft der Belebung und Fortpflanzung deutet, der mit andern Genien die Prädicate erhaben, glänzend und Herr theilt, der einerseits mit Nachdruck Mann heifst, andererseits zu den Weibern in besonderer Beziehung steht und ihre Befruchtung bewirkt, wohnt unter den Gewässern und hört am besten die Anrufungen der Menschen. Bei dem Streit Ahura's und Aṅro-Mainyus' um den Gnadenglanz ergreift er letzteren und birgt ihn in der Tiefe des Meeres; er schafft die Menschen (auf dem Wege der Befruchtung); er besitzt treffliche Rosse und er wohnt, wie es scheint, auch an einer

Quelle, welche eben deſshalb die Roſsquelle heiſst. Er ist es, der mit den übrigen den Regen bewirkenden Kräften diesen in der Welt vertheilt.

Erst jetzt, nachdem wir objectiv und ohne Einmischung fremdartiger Begriffe diesen Genius in seiner iranischen Gestalt kennen gelernt haben, ist eine Vergleichung mit nichtiranischer Mythologie zulässig.

Schon längst ist anerkannt, daſs dieser Apãm-napaō des Avesta mit dem Apâṃ-napât der Veda's wörtlich congruirt. In letzteren wird nämlich das Feuer mit diesem Beinamen bezeichnet, der den dem Wasser entsprungenen bedeutet, durch die spielende Phantasie der Indier aber ganz eigentlich als: Enkel des Gewässers ausgedeutet wird, weil das fruchtbare Wasser die Bäume, diese aber das Feuer erzeugen. Daſs *napât* Abkömmling im Allgemeinen bedeute, geht nicht nur aus Naigh. II, 2 hervor, wo das Wort als *apatyanâma* angegeben ist, sondern auch aus andern Verbindungen, wie *ûrģô napât* (Sohn der Kraft) als Beiname des Feuers, *divô napâtâ* (Rigv. I, 117, 12. 174, 1) von den Açvin's, *napâtaḥ çavasaḥ* (Rigv. IV, 35, 8) von den Ribhu's und *apâm napât* von Savitṛ (Rigv. I, 23, 6, wo sich der Scholiast bemüht, dem Worte eine andere Deutung zu geben) gebraucht; denn in allen diesen Fällen kann von einer eigentlichen Enkelschaft nicht die Rede sein, obgleich auch bei *ûrģô napât* die Spielerei der Scholiasten (s. Benfey z. Sâma Veda I, 1, 1, 5, 1) die Speise als Groſsmutter, die Kraft als Mutter, das Feuer (welches durch die Kraftanstrengung des Reibens entzündet wird) als Enkel herauspreſst.

Apâṃ napât wird aber auch als eine selbständige Gottheit neben Agnis gesetzt; vergl. Rigv. VI, 13, 3. (Ich citire nach Mandala's und der Nummer des Hymnus.) An diese findet sich ein eigener Hymnus Rigv. II, 35 (T. II, p. 590 ed. M.), den wir näher betrachten müssen:

1. „Hinflieſsen laſs ich, Nahrung begehrend, diesen Lobeswunsch: Speise verleihe der tönende mir, dem Sänger, Apâṃ napât, der rasch eilende (die Renner rasch antreibende) im Ueberfluſs; er macht (uns) wohlgestalt; denn erfreut ist er (durch das ihm dargebrachte Lob).

2. Dies wohlgefügte Opferlied laſst uns von Herzen wohl ihm sprechen: ganz kenne er es — Apâṃ napât der

Herr *(arya* [1]*)* hat durch der Göttlichkeit Kraft die Wesen erzeugt.

3. Zusammen gehen die einen (Gewässer), her gehen die andern; zusammen Flüsse geworden, erfreuen sie das Meeresfeuer; um ihn, den reinen und glänzenden Apâṃ napât, stehen die reinen Wasser.

4. Ihn, den Jüngling, wohlreinigend, umgehen die Wasser züchtige Jungfrauen, und er glänzt in den Wassern, ohne Holz-Spenden gereinigt, in reinen Strahlen und Ueberfluſs.

5. Ihm, dem unversehrten Gott, bringen drei göttliche Frauen (eine Anspielung auf die Apsarasen) Speise; denn sie wandeln wie gemacht in den Wassern einher, und er trinkt den Nektar der früher gebornen (Gewässer, nämlich den Somatrank).

6. Hier ist des Rosses Geburt und sein der Himmel; vor des Unholden, des Feindes Begegnung schütze die Frommen. Den in rohen (milchlosen) vollen (Wassern) unzerstörlichen erreichen nicht Ungiebige und Unwahrheiten.

7. Im eignen Hause (ist er); wohlbemerkbar seine Kuh; den Nectar mehrt er und gute Speise iſst er. — Dieser Apâṃ napât kräftigt sich in den Wassern: zum Gütergeben erglänzt er dem (Opfer)-Bereiter.

8. Der in den Wassern mit göttlicher Reinheit wahrhaftig unvergänglich weithin strahlt. Wie Zweige entspringen von ihm die andern Wesen und wie Pflanzen durch ihre Sprossen.

9. Denn Apâṃ napât erhob sich auf zur Feste der schlängelnden (Wolke), in Blitz gekleidet; seine fürtrefflichste Gröſse tragend (verkündend), gehen umher die mächtigen goldfarbenen (Flüsse oder vielmehr Wolken).

10. Goldengestaltig ist, goldnen Antlitzes, Apâṃ napât; ja, er ist goldenfarbig; in goldner Wohnung niedersitzend; es gebe ihm der Goldgeber (Opfrer) Speise.

11. Seine Gestalt ist lieblich und der Name des Napṭr apâm, wächst verborgen, bedeckt sie; welche Jungfrauen recht anzünden, dem goldenfarbigen — Wasser (Opferbutter) seine Speise.

12. Ihm, dem ersten vieler (Götter), dem Freunde, dienen

[1]) So der Scholiast; *arya* wird übrigens von B. und R. mit gütig übersetzt.

wir mit Opfern, Preis und Gaben. Ich schmücke seinen Sitz; ich nähre ihn mit Reisern, ich erhalte ihn mit Speise und lob' ihn mit Gesängen.

13. Er, als Befruchter, erzeugte in jenen (Wassern) den Embryo; er saugt als Kind; sie netzen ihn; dieser Apâṃ napât von unverwelkter Farbe ging wie mit dem Leibe eines andern hier ein.

14. Den auf jenem höchsten Orte stehenden und allerzeit mit unversehrten Strahlen Glänzenden umgeben die mächtigen Wasser mit ihren Gewändern, dem Naptṛ Wasser zur Speise bringend.

15. Genahet bin ich, Agni, deinem schönen Haus, zur Erzeugung; genahet bin ich deinem Lied für die Reichen (Opfrer), das Glück, das die Götter alle schützen, werde uns zu Theil — hoch mögen wir loben im Opfer — guter Söhne theilhaftig geworden."

Daſs Apâṃ napât die in den Gewässern der Flüsse und des Oceans sowohl, als der Wolken befruchtend wirkende Wärme sei, ist offenbar. — Die vedische Anschauung stellt mehr die Feuernatur des Genius in den Vordergrund, während die zendische die Wassernatur betont. Allein letztere kennt das im Wasser wohnende Feuer ebenso — es ist eben jenes *qarnaḥ*, welches in den Tiefen des Meeres verborgen wird. Wie der vedische Gott zu den Wolken hinaufsteigt, in Blitz gekleidet, so vertheilt Apãm napaō im Tir Y. befruchtenden Regen auf der Erde. Wie im Vedalied gesagt wird: er, der Herr, habe alle Wesen gezeugt: die Wesen entsprossen aus ihm, wie Zweige, — so heiſst es im Zend: er habe die Menschen geschaffen: Wie er dort als *vṛšâ*, Befruchter bezeichnet wird, welcher den Embryo hervorbringt, so heiſst er hier *aršâ*, was eine ganz analoge Bedeutung hat.

Dort werden die Wasser als züchtige Jungfrauen geschildert, die ihn umgeben, die ihn säugen, ihn anzünden; drei himmlische Frauen bringen ihm Speise, nach dem Scholiasten: Ila, Sarasvatî, Bhâratî, nach dem im Text selbst liegenden Wortspiel, drei Apsarasen. Hier wird Apãm napaō beständig der Herr der Weiber genannt, was sich theils auf die Befruchtung der weiblichen Wesen, theils auf jene Wasserjungfrauen bezieht.

Bedeutsam wird dort Apâṃ napât *âçuhemo* genannt, der

raschlaufende oder antreibende, was sich auf sein Einherfahren mit Rennern bezieht und es wird ihm die Erzeugung des Rosses zugeschrieben. — Hier heifst der Genius beständig *aurvaṭ-açpa*, und Neriosenh's Glossen von der Quelle, aus welcher schöne Rosse hervorgehen, zeigt sich durch die vedische Parallele als gerechtfertigt.

Nach dem Gesagten ist es wohl aufser allem Zweifel, dafs Apãm napaõ der Zendtexte und Apâṃ napât der Veda's nicht blofs dem Namen nach identisch sind, sondern dafs auch die Anschauungen über das Wesen dieses Genius bei Iraniern und Indiern ganz übereinstimmen; wo aber eine solche über die zarathustrische Periode hinaus in hohes Alterthum gehende Uebereinstimmung stattfindet, da pflegt die Anschauung mehr oder weniger Gemeingut der Japhetiden zu sein. Dies finden wir auch hier. Den Griechen ist Poseidon nicht blofs der Meerbeherrscher, dessen goldner und schimmernder Palast in der Tiefe des See's (Il. XIII, 10), sondern er ist auch der Herr der irdischen Fruchtbarkeit, indem er die Quellen entspringen läfst, und er heifst defshalb φυτάλμιος, und wenn auch sein Dreizack sich bei den Griechen zunächst auf die Erderschütterungen bezieht, welche dem Gott zugeschrieben werden, so ist er doch ursprünglich nichts anderes als der Blitz, der aus der Feuchtigkeit entsteht, und das Feuer, das im Meere wohnt. Das Pferd ist ganz vorzüglich dem Poseidon entstammend und geweiht (Virg. Georg. I, 12: *tuque o cui prima frementem fudit equum magno tellus percussa tridenti*), wefshalb der Gott ἵππιος heifst und mit geflügeltem Gespann einherfährt. Pegasus ist das berühmteste dieser poseidonischen Rosse. Jedoch erscheint in Böotien auch das von Poseidon erzeugte Rofs Ἀρείων, dessen Name an das vedische Epitheton des A. N. a r y a ḥ erinnert.

Jene Frauen, welche im Veda und Avesta den Wassergott umgeben, finden sich um Poseidon als die Nymphen des flüssigen Elementes, die N a j a d e n, und als die Meernymphen, die N e r e i d e n [1]), deren Namen an die *nârya*'s, die Frauen, erinnert, welche den Apâṃ napât nähren; νηρεΐδες verhielte sich dann zu ἀνήρ, wie *nârî* zu *nâ*.

Der italische Neptunus deutet mit seinem Namen unverkennbar auf den Apâṃ napât zurück.

[1]) Gewöhnlich wird Νηρεύς, Νηρεΐδες von ναρός, flüssig abgeleitet.

2) R a ṅ h a.

Der Fluſs Raṅha kommt vor Farg. I, 77 Sp. (Huzv. *mam pnn ocâi arvaçtan i arum*), wo der sechszehnte Segensort geschaffen ist: *upa aodhaêśu raṅhayaõ*, eine Formel, die sich wiederholt Raśn. Y. 18: *upa aodhaêśu raṅhayaõ*, im Gegensatz zu 19: *upa çañkê raṅhayaõ*. Es bedeutet: am Ufer oder an den Strömungen der Raṅha.

Daſs der Eigenname einen Fluſs bedeute, beweist Ab. Y. 63: *avi apem yãm raṅhãm yêzi ǵum frapayêmi*, wenn ich lebendig zum Wasser gelange (auf diese Stelle bezieht sich Vist. Y. 2). In demselben Opferhymnus 81 opfert *Yôista: paiti pêdvaêpê raṅhayaô*, am Ufer der Raṅha. Afrin Zart. 4: *raṅhãm dûraêpârãm bavâhi yatha yô vafrô navâzô*. Mih. Y. 104: *yaṭciṭ çankê raṅhayaõ yaṭciṭ vîmaidhîm aṅhaõ zemô:* was in der Tiefe der Raṅha und was in der Mitte dieser Erde. Bahr. Y. 29 ist vom Fische Karô-maçya die Rede: „der sieht, wenn etwas von der Dicke eines Haares in die fernufrige, tiefe, mit tausend Teichen versehene Raṅha fällt“, was sich gradeso Din Y. 7 wiederholt. Und Ran Y. 27 ist der verborgene Abfluſs der Mazdageschaffenen (daher im Bundehesch immer *arg-rut anhuma*) Raṅha erwähnt.

Im Bundehesch kommt der Fluſs Raṅha öfters vor und zwar unter der etwas entstellten Gestalt Arg-rut; so wird der Name meistens geschrieben; zweimal p. 28, 3 heiſst er *arang* und dies ist wohl die bessere Lesart. Der Vorschlag von *a* findet sich bereits in Visht Y. 2: *araṅhãm*.

p. 18, 1 heiſst es: „Hierauf flossen nach der nördlichen Seite zwei (so ist zu schreiben) Flüsse, der eine nach Westen, der andere nach Osten, nämlich der Arg-rut und der Vasrut; wie gesagt ist: in der Gröſse eines Fingers Ahura, zwei schnelle Wasser. — Diese beiden Flüsse kreisen am Rand der Erde umher und vermischen sich wieder zusammen im Meer Vourukascha. Als diese beiden Flüsse hervorströmten, entstanden aus derselben Quelle mit ihnen achtzehn schiffbare Flüsse und hierauf strömten die andern Wässer aus diesen schiffbaren Flüssen. Diese alle gehen wieder zum Aring-rut und Vas-rut zurück. Von ihm rührt die Fruchtbarkeit der irdischen Erde her.“

p. 28, 1 heiſst es: „Von der Beschaffenheit der Flüsse

wird gesagt in der Din: Diese beiden Flüsse flossen von der nördlichen Hälfte des Arburć Ahura's hervor: einer ging gegen Westen, nämlich Aring, einer gegen Osten, nämlich Vas-rut."

p. 43, 2 wird als Ort, wo der Fisch Karmahi sei, das Wasser Arc genannt, die weiter beigefügten Worte (l. 7): „Dieser Fisch sieht so in die Tiefe dieses Wasserschlundes, dafs er bemerkt, wenn sie eine Nadel grofs ins Wasser werfen oder ein Haar grofs hinein thun", die offenbar aus Bahr. Y. 29 übersetzt sind, beweisen, dafs hier von der Rañha die Rede ist und dafs wir sonach statt Arc: Arg zu lesen haben.

Die Hauptstelle ist p. 49: „Ueber die Beschaffenheit der Flüsse ist in der Din gesagt: Diese beiden Flüsse strömten von der nördlichen Hälfte vom Arburć des Ahura hervor, einer nach Westen, nämlich der Arg-, und einer nach Osten, nämlich der Vas-Flufs. Nach ihnen flossen achtzehn Flüsse aus derselben Quelle, wie die andern Gewässer von ihnen in grofser Zahl hervorflossen, wie gesagt ist: so schnell ist einer vom andern geflossen, wie wenn ein Mann ein Aśem-Vohu beim Opfer ausspricht. Diese Flüsse alle mit ihrem Wasser mischen sich wieder mit den beiden Flüssen, nämlich dem Arg-rut und dem Vas-rut, welche beide um die beiden Gränzen der Erde kreisen und ins Meer gehen, und alleKeśvar's trinken aus ihnen beiden; dann kommen beide im Meer Praanknt zusammen und kehren zu ihrem Ursprung zurück. Wie gesagt ist in der Din: So wie das Licht am Arburć aufgeht und am Arburć untergeht, kommt auch das Wasser am Arburć hervor und kehrt zum Arburć hin."

p. 50, 16 kommt nach Arg-rut: Vah-rut und dann nach Einschiebung des Tigris: Vas-rut, man könnte auch *via* oder *vih* lesen.

Endlich p. 54, 9. p. 59, 2: „Denn das Wasser Ardviçur, das unversehrte, ist aller Wasser zwischen Himmel und Erde werth, aufser dem Arg-Flufs, dem Ahurageschaffenen. Hierzu vergl. die Huzv.-Uebers. von Yaçn. LXIV, 12: „Ardviçur ist gröfser als die übrigen Wässer, aufser dem Arang und Arang mit Ardviçur und Ardviçur mit Arang; ich habe sie nicht gemacht."

Der Verfasser des Bundehesch nahm offenbar den Arg als den Indus, den Vas als den Ganges.

Die Späteren aber scheinen mir statt Aring oder Ar(a)ng: Arvad gelesen zu haben (woraus denn das Arvaçtan des ersten Fargards corrumpirt ist), welches sie dann wiederum mit Arvad von Aurvaṭaçpa verwechselten und jene Quelle Arvand daraus machten, welche bei Neriosenh vorkommt. Dies beweist der Afrin der sieben Ameṣa-Çpentas (II, p. 78): *Soyez toujours fort (par) le roud Oroû-ând (l'Arg)*, vergl. über diese Stelle Burnouf Y. Addit. p. CLXXXI sqq., und weil man diese mit dem syrischen Orontes identificirte, so erklärt sich die Glosse Farg. I, 77: *i arum.*

In den Veda's kommt ebenfalls der Name *rasâ* vor; einigemal, wie es scheint, in der allgemeineren Bedeutung: Flut, Naſs, Sâmav. II, 6, 3, 16, 1: „setzet den Stier in die Flut", wo der Scholiast *rasâ* mit *âġam* und *payas* erklärt.

Ebendaselbst II, 3, 1, 6 heiſst es: „umrinne uns von allen Seiten, o Strom, mit deiner beglückenden Flut, wie die Rasâ (der Ocean) die Feste (die Erde oder Welt)."

Rigv. I, 112, 12 werden die Açvina's angerufen, mit jener Hülfe beizustehen, mit welcher sie die Rasâ (die ausgetrocknet war) mit Wasserschwall angefüllt haben.

Rigv. IV, 43, 6 Anrede an die Açvina's: „der Ocean besprengt mit seinem Naſs *(rasayâ)* eure Pferde."

Rigv. V, 53, 9 werden die Marut's gebeten: „nicht möge euch Rasâ-Anitabhâ und Kubhâ, nicht der umschreitende Ocean euch aufhalten." Kubhâ wird von B. R. s. v. dem *Κώφην* gleichgestellt, einem Nebenfluſs des Indus, vergl. Roth Nir. p. 43; X, 9, 91. N. XI, 25 wird Saramâ angeredet: „wie hast du die Gewässer der Rasâ überschritten?" *(katham̱ rasâyâ ataraḥ payâñsi)*, wo der Scholiast sagt: *rasâ nadî.*

Ueber Rasâ vergl. Weber, Indische Studien I, p. 399. Eine der unterirdischen Welten *rasâtala* hat den Namen von dem Fluſs Rasâ, vergl. Mih. V, 602—16; Rigv. VIII, 6, 5, 1; 7, 3, 4. —

8. Pischdadier.

1) Haoŝyañha.

Ueber Haoŝyañha berichten uns die Urtexte wenig. Im Hymnus an die Anâhita heiſst es: (21) *tãm yazata haoŝyañhô paradhâtô upa upabdê harayaõ çatêê açpanãm arŝnãm hazañrê gavãm baêvare anumayanãm.* (22) *âaṭ hîm ǵaidhyaṭ avaṭ âyaptem dazdi mê vañuhi çêvistê ardvi çûra anâhitê yatha azem upemem khŝathrem bavâni vîçpanãm daqyunãm daêvanãm maŝyânãmca yâthwãm pairikanãmca çâthrãm kaoyãm karafnãmca yatha azem niǵanâni dva thriŝva mâzainyanãm daêvanãm varenyanãmca drvatãm.* „Ihr opferte Haoŝyañha, der zuerst gesetzte, an dem Fuſse der Hara mit hundert männlichen Pferden, mit tausend Kühen, mit zehntausend Kleinvieh. Dann flehte er sie an mit dieser Bitte: Gieb mir gute, heilsamste Ardvi-Çûra-Anâhita, daſs ich oberster Herrscher sei aller Länder, der Daêva's und der Menschen, der Zauberer und Pairika's, der Feinde, der Blinden und Tauben; daſs ich niederschlage zwei Drittel der Mazanischen Daêva's und der Varenischen Unholde." Dasselbe wiederholt sich Gosh Y. 3, bezüglich eines Opfers des H. an Drvâçpa, fast wörtlich, nur mit einigen unwesentlichen Zusätzen und mit folgender Fassung des Gebetes: „gieb mir gute, heilsamste Drvâçpa, daſs ich sei ein Bekämpfer aller mazanischen Daêva's, daſs ich nicht erschreckt fortfliehe aus Furcht vor den Daêva's, daſs fort vor mir alle Daêva's unwillig erschreckt fliehen, erschreckt in die Finsterniſs laufen." Ganz dieselbe Fassung bietet Ashi Y. 24. Ram. Y. 7 wird der Ort, von wo H. den Wind anruft, der Taêra der Hara genannt, ein besonderer Gipfel des Alburǵ, wie wir anderswo sehen werden; von der Bitte aber wird nur der zweite Theil: „daſs ich niederschlage zwei Drittel u. s. w." vorgetragen.

Zamy. Y. 26 ist die Rede von der starken „Königs-Majestät (Gnade), welche gefolgt sei (begleitete, anhing) dem Haoŝyañha, dem erstgesetzten, lange Zeit, als er herrschte auf der siebentheiligen Erde über Daêva's und Menschen, über Zauberer und Pairika's, über verderbliche Feinde, Blinde und Taube; der ge-

schlagen hat zwei Drittel der Mazanischen Daêva's und der Varenischen Unholde."

Endlich in der denkwürdigen Stelle des Hymnus an die Fravaśi's, welche über die Genien Yima's und seiner Nachkommen bis Huçravas und einigen anderen Heroen handelt, wird an vorletzter Stelle der Genius Haośyanha's, des starken, angerufen, zum Widerstand gegen die Mazanischen Daêva's und gegen die Varenischen Unholde, zum Widerstand gegen den Daêva's stammenden Hafs (Plage).

Dies sind meines Wissens alle Stellen, die in den Zendtexten über Haośyanha vorkommen. Die Züge seines Bildes, welche sie andeuten, sind wenige. Sein Name Haośyanha kann von der Wurzel *huś* gleich Sskr. *suś* (wovon *huśka*, *suśka*, *siccus*) trocknen kommen; er könnte aber auch aus dem gunirten *hu* (*su*, *εὖ*), welches wir auch in Hao-çravas finden, und *śyanha* componirt sein; allein ich wüfste dann für den zweiten Theil. Wir werden daher über die Bedeutung dieses Helden aus dem Namen (den die neueren Perser mit *huś* Verstand in Verbindung bringen) nichts Sicheres schliefsen können. Dagegen ist die Stelle, welche er in den Aufzählungen von Heroen in den Yasht's (mit Ausnahme des Farv. Y.) einnimmt, bezeichnend: er ist immer der erste und wird sonach als Stammvater der iranischen Völker betrachtet; selbst der glänzende Yima steht nach ihm, ohne dafs aber letzterer und Takhmô Urupi irgendwo seine Söhne genannt werden. Das Epitheton *paradhâta*, aus welchem die Späteren den Namen der Pischdadier oder der ersten sogenannten Dynastie von Persien gemacht haben, könnte sonach als ein Ausdruck dieses Vorangestelltseins Haośyanha's in der Geschichte gelten. Dieses Beiwort kommt indessen Farg. XXI, 1 W. noch einmal vor und zwar unter den Epithetis jener urweltlichen gewaltigen Menschen, unter welchen Thrita, der Vater des Kereçâçpa, zuerst die Heilmittel erfunden habe. Die Huzvaresch-Glosse zu dieser Stelle sagt: „die zuerst gesetzliche, wie Husing, dessen Zuerstgesetzlichkeit darin bestand, dafs er das Gesetz der Herrschaft zuerst ausbreitete." Demzufolge wäre der Sinn nicht: der zuerst gesetzte (wie Mihir Y. 18 *fratemadhâtô*), sondern der zuerst das Gesetz geübt hat. Neriosenh übersetzt *paradhâta* an der unten anzuführenden Stelle des Minokhard mit *pûrvâcârakṛt*, was auf dasselbe hinauskommt. Hamzah p. 20 sagt: *significatio vocabuli*

Pischdad est judex primus, quoniam primus fuit, qui in regno judicavit. Ebenso Modjmil und Herbelot III, p. 248: *Pischdad, qui signifie le Juste où le Législateur, parce que il fût l'auteur des plus anciennes Loix de l'Orient.*

Der Ort, wo H. seine Gebete an die verschiedenen überirdischen Wesen richtet, ist der Fufs der Hara (des Alburć) oder ein besonderer Gipfel desselben, der Taêra. Die Daêva's und Unholde (Drvañta's), die er bekämpft, werden Mâzainya's und Varenya's genannt, d. h. die im Lande des Mâzana's und in Varena befindlichen; ersteres ist Mazenderan, wie wir oben gesehen; letzteres ist das vierzehnte Segensland Farg. I, 18 W.: *varenem yim cathru-gaośem yahmâi zayata thraêtaonô ǵañta ajôis dahâkâi.* „Varena, das viereckige, wo geboren ist Thraêtaona, der Tödter der Schlange Dahâka." Dies ist aber der Tradition nach Taberistan (vergl. Spiegel zu der Stelle). Die Huzv.-Uebersetzung schwankt zwischen Patashvargar und Kirmân; der erstere Berg wird in Bundehesch als in Taberistan liegend aufgeführt.

Somit wurde als der Schauplatz der Kämpfe Haś's der Nordrand von Iran gedacht.

Der unerschrockene Held jagt die Teufel in Furcht und Finsternifs, schlägt zwei Drittel derselben und bemächtigt sich der höchsten Herrschaft über die siebentheilige Erde und über alle dem Lichtreich entgegenstrebenden Dämonen, Unholde und böse Menschen.

Diesen wenigen Zügen setzen die Späteren fast nichts hinzu. Bundehesch (p. 37) läfst, wie wir sahen, Haośyañha durch Fravâk und Çyâmak von Maśia und sonach von Gayumart abstammen: er ist das erste jener fünfzehn Zwillingspaare des Fravâk, von welchen sechs in Qaniratha bleiben: er und sein Weib Ganca, von denen die Iranier stammen. Es ist kein Zweifel, dafs diese Angaben des Bundehesch aus ächter Quelle entnommen sind. In der Stammtafel der Kaianiden (p. 77) steht H. zuerst, der durch Fravâk, Çiamak und Maśia auf Gayumart zurückgeführt wird; dann kommt Tahmuraf. In der Chronologie (p. 81) ist H. mit seinen vierzig Jahren wahrscheinlich nur durch einen Irrthum der Schreiber ausgelassen.

Minokhard (Sp. P. Gr. p. 135) weifs von Haośyañha nichts zu sagen, als dafs von Hôsang dem Pésdât der Nutzen gekommen sei, dafs er von drei Theilen der Mâzandari-

schen Dêvs, welche die Lebendigen tödten, zwei Theile getödtet hat.

Hamzah (A. C. 961 p. 20) weifs von ihm, dafs er der erste Richter gewesen und in Istakhr (welches Bumi Schah, Königssitz, geheifsen) zum König gemacht worden sei. Er und sein Bruder Vigert (Modjmil: Yegret) seien Propheten gewesen; er habe zuerst Eisen gegraben und die Kunst, Waffen und andere Geräthe zu verfertigen, erfunden und den Menschen die Jagd gelehrt. Er leitet ihn ebenso, wie Bundehesch, von Gayumart ab (p. 17: *Uschendj filius Firvalis*, *filii Siamec*, *filii Maschia*, *filii Cajumrathis*) und giebt ihm vierzig Jahre Regierung; endlich macht er ihn durch Einschiebung zweier Glieder Huncahd und Aiuncahd (Modjmil: Hourkehed, Abourkehed) zum Urgrofsvater des Veivendjehan (Vivanhaô). Dasselbe sagt Modjmil: ***Aouschendj était donc fils de Ferawek, fils de Siamek***, ***fils de Meschi***, ***fils de Kaïoumors***, und fügt hinzu: ***On dit aussi***, ***dans un livre de traditions***, ***qu'il était fils de Mahlaiel et petit-fils d'Adam. Firdousi le donne dans son livre des Rois***, ***pour fils de Siamek.*** P. 278 wird dann weiter angegeben, H. habe vierzig Jahre regiert, zuerst die Baukunst eingeführt, Kanäle gegraben und Istakher gebaut, das Scharestan von Reï gegründet, welches jetzt in Trümmern liege, Damghan und eine Stadt in Koufah. Die vom Propheten Idris erfundene Astronomie habe er befördert; die Perser nennen ihn Kedaboum-Schah [1]).

Wir finden in all diesen Notizen zwar Erweiterungsversuche der Genealogie (den Bruder Yegret, die Nachkommen Hurcehd und Abourcehd), Parallelisirung mit biblischen Personen und Zutheilung gewisser Bauwerke und Erfindungen, was wohl Alles mehr oder minder willkürlich ist und über Bundehesch hinausgeht. Aber trotz Allem dem ist doch keine Erweiterung der Sage bemerkbar. Daraus können wir zweierlei schliefsen: erstens, dafs die persische Tradition nicht über das Wesentliche der Urtexte hinausging, sodann, dafs ihr keine andern Texte vorgelegen sein müssen, welche mehr von Haoṣyanha sagten, als wir so eben aus den uns erhaltenen kennen

[1]) Herbelot III, p. 247 sqq. macht H. zum Gründer von Susa und zum Zeitgenossen Henochs. Im Huschenk-Nameh wird erzählt, dafs H. das furchtbare Thier Rakhsche, einem Crocodil und Nilpferde entsprungen, gefangen und gezähmt habe und dafs er auf diesem geritten sei.

gelernt haben. Auch ist wohl zu bemerken, dafs in H. nicht der geringste Zug zu finden ist, der eine Ausdeutung auf eine physikalische Abstraction oder eine arische Gottheit zuliefse: er ist eben ganz einfach der Stammvater der Iranier.

Man könnte einwenden, dafs ja Firdusi noch so Manches von H. erzählt, was zum Theil mit obigen Angaben Hamzah's übereinstimmt, zum Theil für den ersten Anblick als Fragment älterer Sagen gelten könnte. Allein so treu uns Firdusi andere Theile der altiranischen Heldensage berichtet haben mag, Huscheng hat er mit ungewöhnlicher Willkür behandelt. Nach dem Dichter ist Kaiumars der erste König, der dreifsig Jahre herrscht, in den Bergen lebt, sich und sein Volk in Tigerhäute kleidet und vor dem sich die wilden Thiere beugen. Er hat einen Sohn Siamak, den er über Alles liebt. Ahriman aber trachtet, den Siamak zu tödten, und sein Sohn, an der Spitze einer mächtigen Armee, verkündet aller Welt, dafs er Kaiumars und Siamak stürzen will. Der Engel Serosch benachrichtigt Kaiumars davon. Siamak stellt sich an die Spitze seiner Armee und ergreift den Dev, Ahriman's Sohn; allein dieser zerreifst und tödtet ihn, wodurch Kaiumars und sein Heer in die äufserste Trauer versetzt werden, die ein Jahr dauert. Da läfst ihn Gott durch Serosch auffordern, gegen die Dev's zu kämpfen. Huscheng, der Sohn Siamak's, welcher Destur des Grofsvaters ist, zieht mit einer Armee von Peri's, Vögeln und wilden Thieren gegen den Dev, welcher vor ihm zittert und von ihm getödtet wird. Er setzt sich nun auf den Thron und herrscht über die sieben Keśvar's und übt allenthalben Gerechtigkeit *(dâd)*. Er erfindet das Eisen und die Kunst, es vom Stein zu trennen, und die Schmiedekunst zu Verfertigung von Werkzeugen; er gräbt Kanäle und bewässert das Land; er lehrt die Menschen säen, pflanzen und ernten, die bisher nur Früchte genossen hatten.

Eines Tages wandelt er in den Bergen und sieht einen schwarzen, sich schnell fortbewegenden Körper mit zwei furchtbaren Augen und einem rauchspeienden Rachen. Er schleudert einen Stein gegen die Schlange; sie flieht und der Stein fällt auf einen andern gröfseren, aus welchem ein Funke sprüht. Der König dankt Gott, der ihm diesen Feuerfunken gegeben, und zündet ein grofses Feuer an und begeht mit seinem Volk in dieser Nacht ein Fest mit Weingelage, das er Sedeh nennt.

Er bildet die Viehheerden und führt die Bekleidung mit den Fellen der wilden Thiere ein.

Es ist interessant zu sehen, wie hier die auf den Urtexten beruhende Tradition der Parsen von Firdusi zusammengewürfelt worden ist. Er weifs von den dreifsig Jahren Gayumart's, läfst aber Maśia zwischen ihm und Çyamaka aus. Den Kampf Ahriman's und Ǵahi's gegen Gayumart, wie er im Bundehesch erzählt ist, richtet er gegen Siamek und läfst statt G. diesen getödtet werden. Der Krieg Huschengs gegen die Dev's und das Zittern letzterer vor ihm ist ächt, nur haben sich die Pairika's, Zauberer etc., von denen die Urtexte als H. unterworfen sprechen, in eine Armee des letztern verwandelt. Aecht ist das Herrschen über die sieben Keśvars und die durch den Beinamen *paradhâta* angedeutete Ausübung der Gerechtigkeit. Die Erfindung des Eisens, die Bekleidung der Menschen mit Thierfellen sind Züge, die aus der Erzählung des Bundehesch von Maschia und seinem Weib entnommen sind. Woher aber die eigenthümliche Wendung der Erfindung des Feuers durch das Steinwerfen und die Einführung des Festes genommen ist, vermag ich nicht anzugeben, es scheint lediglich die Volkssage gewesen zu sein, welche das Fest an diese That Haośyañha's knüpfte.

An und für sich trägt diese Sage das Gepräge des Alterthümlichen an sich und man könnte geneigt sein, den Drachen, den H. in den Bergen findet, für jene grofse Schlange zu halten, welche Ahriman am ersten Segensort, in Airyanem Vaêgô, hervorbringt, sammt dem unmittelbar neben ihm genannten Daevageschaffenen Winter. Diese Schlange wird nämlich als der Repräsentant des Winters zu betrachten sein; im Kampf gegen den Winter wird das Feuer gefunden. Das Fest Sada aber ist ein Winterfest, das in den Monat December oder Januar fällt. Liefse sich diese Erfindung des Feuers durch H. als ächt nachweisen, so würde die oben aufgestellte Behauptung, H. habe durchaus nichts Physikalisches, eine gewisse Einschränkung leiden.

Das Fest Sadah (nach den Angaben Burhankati's bei Vullers s. v.) ist der zehnte Tag des Monats Bahman, an welchem die Perser viele Feuer anzünden, ihre Könige aber gefangenen Vögeln Kräuterbüschel an die Füfse binden, die angezündet werden, damit die losgelassenen Vögel das Feuer in Wald und

Feld tragen. (Vergl. Kuhn: die Herabkunft des Feuers.) Nach Einigen hat Gayumart zu Ehren seiner hundert *(sad)* Söhne und Töchter in der Nacht, wo sie zur Mannbarkeit gelangten, viele Feuer anzünden lassen. Nach Andern hat Huscheng, Siamak's Sohn das Fest eingesetzt zum Andenken an den Tag, wo die Zahl der Kinder Adam's hundert erreichte; oder wo der von ihm auf den Drachen geworfene ungeheure Stein auf einen andern fiel und das Feuer zuerst ausprühen machte, welches die Halme entzündete und so den Drachen verbrannte. Ueber dieses Fest handelt weitläufig Hyde, Rel. Vet. Pers. p. 255 sqq. Von diesem Fest scheint auch Bundeh. p. 61, 9 zu sprechen; er setzt es in den Monat Dei am Tag Athro (dem 9. des Monats).

2) Takhmō-urupis (Tahmuraf).

Eine der räthselhaftesten Gestalten iranischer Ursage ist in Tahmuraf, wie ihn die Späteren nennen, während die Urtexte, in denen er jedoch nur dreimal vorkommt, ihn mit den Worten: *takhmô urupa azinavaō* bezeichnen. So liest Westergaard (Zam. Y. 28): *yaṭ (qarenô) upaṅhaćaṭ takhmem urupa azinavantem yaṭ khśayata paiti bûmîm haptaithyãm daêvanãm maśyânãmca yâthwãm pairikanãmca çâthrãm kaoyãm karafnãmca yaṭ bavaṭ aiwivanyaō vîçpê daêva maśyâca vîçpê yâtavô pairikaōçca yaṭ barata aṅrem mainyûm framitem açpahê kehrpa thriçatem aiwigamanãm va pairi zemô karana.*

Ram. Y. 11: *tem yazata takhmô urupa azinavaō — aom ǵaidhyaṭ avaṭ âyaptem dazdi mê vayô yô uparô-kairyô yaṭ bavâni aiwi-vanyaō vîçpê daêva maśyâca vîçpê yâtavô pairikaōçca yaṭ barâni aṅrem mainyûm framitem açpahê kehrpa thriçatem aiwi-gâmanãm va pairi zemô karana.*

An der ersten Stelle geben die Hss. neben der von W. gewählten Lesart *urupa* die Varianten *urupi* und *urupê.* Das Wort *urupis* kommt als Bezeichnung einer Hundeart vor Farg. V, 32, 34: *çpâ urupis;* XIII, 16 im Genitiv: *urupâis tiji — dâtahê* neben der andern Gattung *raopâis,* diese Genitivform ist altpersisch, vergl. Bopp I, p. 393; N. P. *rubah* Fuchs, lat. *vulpes; azina* könnte mit Sskr. *aǵina*, Fell, zusammengestellt

werden [1]), und da dieses am Ende von Zusammensetzungen, die Personennamen sind, vorkommt, so ergäbe sich der Eigenname: der starke Fuchsfellbekleidete. Bedenken gegen diese Deutung erregt nur die dritte Stelle Afrin Zart. 2, wo unter andern Segenswünschen steht: *pôurugirô yatha aosnarô zênaṅhutem bavâhi yatha takhmô urupa.* Eine Hs. giebt *zaênaṅhuhañtem* und *urupis;* W. vermuthet: *azinavañtem.* Ist etwa *zaênaṅhuñtem* zu lesen? Sei bewaffnet wie T. Urupa. In jedem Fall hat der Schreiber dieser Stelle *urupa* (oder *urupi*) von *azinavaõ* getrennt und *t. urupa* allein als Namen genommen, was die Tradition bestätigt. Anq. II, p. 93 übersetzt: *très riche en or comme Hoschver, soyez plein de vie comme Tehmourets.* Er hat einerseits *girô* mit *zara* und *zaênaṅhuñtem* mit *gi* leben zusammen gehalten. — Auch p. 90: *Vivez longtemps comme Tehmourets, soyez riche en or comme Hoschver.* — Mih. Y. 61, wo ebenfalls *zaênaṅhuñtem* vorkommt, scheint Anq. es mit *ferme* zu geben. Es kann nichts Anderes heifsen als: bewaffnet, und so haben es denn auch die Späteren verstanden, wenn sie es mit *zibâvend* wiedergeben.

Die beiden ersten Stellen bezeichnen uns den Tahmuraf als einen rechtgläubigen Herrscher über die siebentheilige Erde, der die Daêva's, Menschen, Zauberer und Pairika's beherrscht und sie gewaltig niederschlägt, ja der selbst den Aṅro-Mainyus, nachdem er ihn in die Gestalt eines Pferdes gebannt hat, dreifsig Jahre um die beiden Enden der Erde reitet.

Die Urtexte bieten uns also nachstehende Züge Tahmuraf's:

1) ordnen sie ihn (Zam. Y. 28; Ram Y. 11) zwischen Haoṡyaṅha und Yima;

[1]) Cf. *urûpayêiñti* Yaçn. XLVII, 10, wo es Sp. mit „schützen" übersetzt. — *urupa* könnte ein Comp. sein, wie *urvâkhṡyô* — *σατράπης*; vergl. *ṡôithrapa* — allein dann müfste ein Acc. *urupanem* oder *urupânem* erwartet werden; *urupa* spricht für Zusammensetzung.

Herbelot V, p. 451 s. v.: *Thahamurath eut deux surnoms; le premier est Beniavend, c'est à dire en Persien armé de toutes pièces, à cause qu'il fut l'inventeur des armes complètes: et le second Div bend le vainqueur ou dompteur des Dives.*

Spiegel, Beitr. II, p. 159, glaubt *zibavend* oder *ribavend* seien Entstellungen von *divbend.* —

Im Minokh. (P. Gr. p. 135, 13) heist *T. huraçt* der wohlgewachsene.

Für *Ribavend* bietet Hamza p. 20: *zibâvend, quod cognomen virum significat armis probe instructum;* es ist wohl mit dem N. Pers. *ornatus zibâ conveniens* verwandt.

Modjmil (Journ. As. 1841. XI, p. 154): *Thahmouras Ribawend. — Le sens de Ribawend est un homme qui a une armure complète; on l'appelle aussi Divbend (le vainqueur des Divs).*

2) steht er im Afrin. Zart. unmittelbar neben Aosnara;
3) wird ihm ein Beiname beigelegt, der entweder den Fellbekleideten oder Bewaffneten bedeutet, und im ersteren Falle ist er als ein gewaltiger Jäger angedeutet;
4) er beherrscht die siebentheilige Erde und bezwingt alle Daeva's und Menschen, alle Zauberer und Pairika's;
5) er reitet auf dem in die Gestalt eines Pferdes verwandelten Ahriman dreifsig Jahre lang um die beiden Enden der Erde.

Den ersten Punkt verstehen einige der Späteren (Doup Nereng II, p. 52 und Firdusi) so, dafs sie T. zum Sohne Huscheng's machen; vorsichtiger nennt ihn Burhankati einen Nachkömmling Huśenk's. Bundehesch p. 77, 3 setzt, den Urtexten getreu, T. zwichen Huśing, den er durch seinen Vater Fravâk und seinen Grofsvater Siahmak auf Maśia und Gayumart zurückführt, und zwischen Yima, während in der kurzen Chronologie p. 81 offenbar nur durch ein Versehen des Schreibers Huśing und seine Ahnen ausgelassen sind; Tahmuraf ist aber auch hier mit seinen dreifsig Jahren vor Yima gesetzt. In den Irrthum aber, dafs Tahmuraf Sohn des Huśing sei, fällt Bundehesch nicht, vielmehr ergiebt sich aus der Vergleichung mehrerer Stellen, dafs dem Verfasser eine andere Genealogie vorlag. Er nennt nämlich p. 77, 5 neben Tahmuraf: Çpitur und Nars, den man auch den Helden von Cin nennt, als dessen Bruder. Von Çpitur wird dann l. 8 gesagt, er sei mit Dahâk gewesen, als dieser Yima verwundet habe, und wirklich finden wir Zam. Y. 46 Çpityura, der dort ein böses Wesen ist, im Bundehesch mit Dahâka. Von Nars [1]) oder wie l. 9 gelesen wird: Nari (*zk* ist wohl das Pronomen) wird dann gesagt: „er habe fortgelebt, man nenne ihn auch *suçr gyâvân* und es sei ihm die Gnade gegeben gewesen, dafs er alle Tage in den Haćara's zubrachte und alle Speise rein machte.“ Das Epitheton *suçr gyâvân* ist unstreitig als: lebendiger Samen zu deuten; *suçr* entspricht dem Zendischen *khśûdra* Samen (vergl. Bund. p. 28, 17; 53, 8; Yaçn. LXIV, 7). Nochmals kommt Nars in der Form Narêi vor p. 69, 6, er wird hier als der erste derer

[1]) Der Name *Nars*, *Nari*, *Narei* scheint im Bundehesch denselben Varianten unterworfen zu sein, wie *Nare* in *Naremanaô* Ab. Y. 39, wo die Hss. *nairi*, *nairê* und *naire* bieten; ebenso Yaçn. IX, 11. *Nars* findet sich auch Bundeh. p. 56, 16, wo es wohl auch dem Sskr. *nṛ* oder *nara* entsprechen mufs.

aufgezählt, die unsterblich sind und dem Çaoŝyãç zu Hülfe kommen: *mnn ahus aumnd cigun Narêi Vîvâñgâna.* Hier wird er also gradeso ein Sohn Vîvaṅhaō genannt, wie Yima p. 77 l. ult. und es wird ihm beständiges Leben beigelegt. Sind aber Nara und Yima beide Söhne des Vîvaṅhaō, so sind sie auch Brüder und es ist daher zu vermuthen, daſs p. 77, 5 der Name Yima's ausgefallen ist, und daſs die Sage alle vier: Tahmuraf, Yima, Çpitur und Nara, sich als Brüder dachte. Daſs dem so sei, beweisen die erst durch diese Combination bestätigten Aussagen späterer Schriftsteller, z. B. Hamzah's, welcher sagt (p. 17): *Thahmurath filius Veivendjehani, filii Ainucahd, filii Huncahd, filii Uschhendj*, und p. 21: *Djem filius Pinvengehani, filii Ahuncahd, filii Ainucahd, filii Uschhendj Pischdadae*, und ausdrücklich bezeugt (p. 9), daſs Thahmurath und Djem Brüder und Söhne Veivengdjehan's seien (*Thahmurath filius Veivendjehani — Djem frater eius et filius Veivendjehani*). Dazu stimmt Modjmil (J. A. 1841. XI, p. 154) indem er sagt: *Le livre des Rois en fait le fils de Houscheng*, *nos propres recherches nous en donnent la généalogie suivante: Thahmouras fils de Widjehan, fils d'Abourkehed, fils de Hourkehed*, *fils d'Aouschendj*, was bis auf abweichende Lesarten der Namen mit Hamzah's Genealogie identisch ist. Herbelot (Bibl. Or. V, p. 451) sagt von Tahmuraf, er sei: *fils d'Anugihan* (offenbar Vîvaṅhaō), *fils de Martakend*, *fils de Houschenk; et selon d'autres fils de Zeilan Schah*, *fils d'un autre Thahamurath*, *qui ne regna point et qui étoit fils de Siamek*, *fils de Caiumarath. Il y a aussi des Auteurs*, *qui le font fils de Houchenk son prédecesseur.*

Man sieht, wie diese späten einerseits ächte Ueberlieferungen vor sich hatten, andererseits um jeden Preis durch Einlegung von Mittelgliedern (Abur-cehd, Hur-cehd, Martakend) die Söhne Vîvaṅhaō's mit Haoŝyaṅha verknüpfen wollten.

Doch wir kehren zu Nars, Narêi oder Narî zurück und fragen, ob sich in den Urtexten gar keine Spur von ihm erhalten hat. Oben sahen wir, daſs Afr. Zart. 4 neben Tahmuraf ein Aosnara erwähnt ist: sei *pôuruǵirô* wie Aosnarô, und Farv. Y. 131 wird nach Yima und Thraêtaonô auch der Genius des *Aoŝnarahê pôuruǵîrahê* angerufen. Der zweite Theil des Namens, *nara*, ist dem in Frage stehenden identisch. *Aos* oder *Aoŝ* könnte dem *Ahus* Bundeh. p. 69 entsprechen. Aber auch das Epitheton *pôuruǵîra* paſst; *ǵîra* bedeutet im vedischen Sskr.

munter, lebhaft und *Aosnara* hieſse sonach lebensvoll. Wären wir berechtigt anzunehmen, daſs Anquetil in seiner oben angeführten Uebersetzung die beiden Epitheta Aośnara's und Takhmô Urupa's vertauscht hat, so würde sein *plein de vie* vortrefflich zu *pôuru-ģirô* passen. Daſs letzteres aber ebenso zu jenen Dingen vollkommen stimmt, die im Bundeh. p. 77, 9 von Nari erzählt werden, ist von selbst einleuchtend. Damit wäre aber auch die Stellung Tahmuraf's neben Aośnara im Afrin Zartust bestätigt und erklärt.

Die erweiternden Zusätze, welche die Späteren zu diesen Fragmenten unserer Urtexte geben, sind meiner Ueberzeugung nach theils wirklich ächte Reste, die auf uns verloren gegangenen Texten beruhen, theils Versuche, ihn mit den Ueberlieferungen anderer Völker zu combiniren.

Bei weitem am wichtigsten ist, was Bundehesch über Tahmurap berichtet (p. 40, 15): „Vom Anfang der Schöpfung hat Ahura wie drei Glänze (Lichter) geschaffen, unter ihrer Bewahrung und ihrem Schutz sind die Welten alle gewachsen. Unter der Herrschaft des Tahmuraf nämlich, als die Menschen auf dem Rücken des Rindes Çarçaok von Qaniras zu den andern Keśvar's übersetzten, und der Wind in einer Nacht mitten im Meer das Atrogas auslöschte (das Atrugas: Feuerbehälter, in dem sich das Feuer befand), welches man nämlich auf dem Rücken des Rindes an drei Orten gemacht hatte, welche der Wind sammt dem Feuer in das Meer warf, da erschienen statt aller drei Feuer jene drei Lichter (Glänze) auf dem Ort des Feuerbehälters, auf dem Rücken des Rindes, bis der Tag kam und diese Menschen auf dem Meer weiter fuhren. Und Gim in seiner Herrschaft hat alle Werke mit Hülfe dieser drei Feuer besonders gefördert."

Jedem Unbefangenen muſs diese Erzählung schon an und für sich als eine alterthümliche erscheinen. Ueber das Rind Çarçaok habe ich anderswo gesprochen und es ergab sich, daſs damit höchst wahrscheinlich die Çaoka der Texte gemeint ist [1]). Daſs die Keśvar's von einander getrennt sind und nur auf auſserordentliche Weise von einem zum andern gelangt werden kann, behaupten Bundehesch und Minokhard. Die drei Feuer oder Lichter sind theils an und für sich eine uralte

[1]) [Vergl. die Abh. über Çaoshyańs und die Auferstehung. Sp.]

arische Vorstellung (man vergleiche nur die drei Feuer der Veda's), theils werden sie uns durch die drei Gnaden oder Glanzlichter bestätigt, die von Yima bei seinem Falle weggehen (s. oben p. 27 den Text des Zam. Y.), und auf welche Bundehesch am Schlufs obiger Stelle anspielt.

Die wichtigsten Momente letzterer, bezüglich Tahmuraf's, sind aber, dafs unter seiner Herrschaft die Vertheilung des Menschengeschlechtes auf der Erde (vergl. Bundehesch p. 37, 16) und der Beginn des Feuercultus gesetzt wird. Hieraus folgt, dafs, wenn Tahmuraf durch zwei Mittelgenerationen von Haośyaṅha abgeleitet wird, dies eine spätere Interpolation sein mufs, da ja die Spaltung des Menschengeschlechtes, wie wir oben sahen, dem Haośyaṅha gleichzeitig gedacht wurde.

Minokhard erwähnt von Tahmuraf zweierlei (Spiegel, Parsi-Grammatik p. 135 und 149; ich setze den Urtext und Neriosenh's Uebersetzung her): 13. *ej takhmûraf i hûraçt çûṭ iñ bûṭ.* 14. ***kus** gazaçta ganâ i darvañṭ çî çâl pa bâr dâst.* 15. *u haptâina néwî i diwérî i ôi darvañṭ pa nagãn dâst bé ô pédaî âward.* — 13. *tahmûraphâcca râǵnah çubhoditât lâbhah ayaṃ saṃbhûtaḣ.* 14. *yat nikṛśṭaṃ ganâyaṃ durgatimantaṃ trinçadvarśâṇi vâhanaṃ akarot.* 15. *saptaprakârâçca axarâṇâṃ siddhayah yâḣ anêna durgatimatâ nikhâtîkṛtâḣ prakaṭatâyâṃ samânayat.* Hier haben wir also zuerst das in den Urtexten bezeugte, dafs Tahmuraf den Ahriman dreifsig Jahre lang ritt und die etwas dunkel klingende Notiz: er habe die sieben Arten der Schreibekunst, die Ahriman verborgen habe, wieder an's Tageslicht gebracht. Erst die folgende Erzählung des Firdusi wird uns klar machen, was damit gemeint ist. Dieser Dichter macht Tahmuraf zu einem Sohne Huschengs. Bei seiner Thronbesteigung verkündet er, dafs er das Böse und die Macht der Dev's zerstören wolle. Er läfst zuerst die Wolle der Schafe scheeren und Kleider daraus bereiten. Er nährt und zähmt die Thiere, namentlich auch die wilden, die ihm gehorchen, wie Schakal, Leopard und Falke. Er hat einen Destur, Namens Schidasp, dem er in allem folgt: dieser betete Tag und Nacht, war gottesfürchtig und allen Menschen lieb, und durch seine Leitung hatte Tahmuraf göttlichen Glanz. Tahmuraf bezaubert Ahriman, besteigt ihn als schnelles Rofs und macht auf ihm die Reise um die Welt. In seiner Abwesenheit empören sich die Dev's und führen ein gewaltiges Heer gegen ihn; allein

zwei Drittel davon band er durch Magie, die andern verwundete er mit seiner Keule; sie baten um's Leben und versprachen, ihn dafür ein Geheimnifs zu lehren. Nachdem er sie befreit, lehren sie ihn die Schrift und zwar dreifsigerlei Art.

Die Zähmung der wilden Thiere durch Tahmuraf erinnert theils an den oben erwähnten Zug, dafs er mit Fuchsfell bekleidet ist und wahrscheinlich als Jäger gedacht wurde, theils könnte man in dieser Zähmung und in dem Namen Urupis einen Anklang an Orpheus finden, den ich aber für einen täuschenden halte. Die Herrschaft über die Dev's, der Kampf gegen sie, das Reiten Ahrimans um die Welt ist wörtlich den Texten entlehnt. Der Destur Schidasp, wie ihn Firdusi nennt, ist eine merkwürdige Persönlichkeit, die wir unten näher kennen lernen werden. Während Minokhard von der durch Ahriman vergrabenen Schreibekunst spricht, die Tahmuraf wieder an's Licht zieht, lehren hier ihn die Dev's das Geheimnifs der Schrift von dreifsig Arten. Halten wir dazu, dafs die Verbreitung der Völker in die sieben Kešvar's unter Tahmuraf's Herrschaft gesetzt wird, so ergiebt sich, dafs, mindestens von Bundehesch an, Tahmuraf als ein Herrscher gedacht wurde, der in jene Periode zu setzen ist, die nach unserer Zeitrechnung unmittelbar nach der Sündflut und dem Thurmbau folgt.

Höchst interessante weitere Fragmente der Sage liefert ein Rivaïet bei Spiegel [1]). Ahriman sucht sich der Gewalt des ihn reitenden Tahmuraf zu entziehen; er erfährt von dem Weibe des letztern, wie bei dem Ritt um die Welt der kühne Reiter nur an einem Punkte des Alburǵ Schauder empfinde; er wirft ihn sofort an jenem Ort nieder und verschlingt ihn; Ǵim, sein Bruder, aber zieht ihn unter dem Vorwand, mit Ahriman Päderastie treiben zu wollen, wieder aus dem Bauche des Teufels hervor. Es wäre sehr wichtig zu wissen, wie viel davon alt, wie viel spätere Fabelei ist. Anquetil hat die Notiz, dafs Dschemschid Tahmuraf's Körper aus dem Bauche eines Dev's zieht, der des letzteren Frau betrogen, und dafs seine Hand dadurch geschwärzt wird (I, 2 Notic. p. XXVII), wahrscheinlich aus demselben Mspte. wie Spiegel gezogen. Vielleicht liegt eine Reminiscenz an diese Sage in der Stelle des Minokhard (bei Sp. P. Gr. p. 136), wo gesagt ist: der dritte Nutzen des

[1]) [Einleitung in die traditionellen Schriften der Parsen II, p. 317 flg. Sp.]

Gem sei gewesen, dafs er den Vertrag der Lebendigen, welchen der übelwissende gottlose Ahriman verschlungen hatte, wieder aus seinem Leibe hervorholte. Wahrscheinlich wurde das Verschlingen dieses Vertrags mit dem Tahmuraf verbunden gedacht, wenn nicht ein Wortmifsverständnifs obwaltet.

Uebrigens scheint eine Bestätigung dieser Sage in jenem Fragment eines Zendtextes zu liegen, welches Westergaard im Texte des Farg. II, 6 eingeklammert gegeben hat und welches auch die Huzvaresch-Uebersetzung dieser Stelle enthält. Letztere sagt: Gem und Kaus waren beide unsterblich geschaffen; wegen ihrer Uebelthaten sind sie sterblich geworden. Bezüglich des Gem ist es aus dieser Stelle deutlich: *mûšu tat paiti* (von Sp. ausgelassen) *akerenaot aošanhat hvâ hizva*, schnell that er das entgegen: „er brannte (?) ihn mit seiner Zunge (oder: er wurde krank)." Wegen des Kaus ist es aus dieser Stelle deutlich: „da liefs er ihn fallen, da wurde er krankhaft (sterblich)"; letzteres bezieht sich wahrscheinlich auf die versuchte Himmelfahrt des Uça. Das Fragment über Gem aber erhält seine natürlichste Deutung, wenn wir es auf jenen päderastischen Act des Yima beziehen, durch welchen er den Leib des Tahmuraf hervorzog. Möchten nur die Texte, welche den Huzv.-Uebersetzern offenbar noch vorlagen, auch uns erhalten sein!

Was in späteren Schriften (Modjmil und Hamzah) über den Beinamen Tahmuraf's und über seine Genealogie enthalten ist, wurde schon oben angeführt. Modjmil epitomatisirt den Firdusi, wenn er sagt (Journ. As. 1841. XI, p. 279), Tahmuraf's Reich habe dreifsig Jahre gedauert; er habe die Div's besiegt und zu seinen Bauten gebraucht. Man habe zu seiner Zeit angefangen zu schreiben und zu lesen nach Anweisung der Div's. Er habe viele wilde Thiere gezähmt und den Menschen die Jagd gelehrt. Das Schlofs *(Kohendiz)* von Merv, die Citadelle von Babel, das grofse Girdabad, die sieben Städte von Madain, die jetzt in Ruinen liegen, Mahrin und Sarvieh, zwei Städte vor den Pforten von Ispahan, deren Spuren man in Scharistan sehe, endlich die Stadt Balkh seien alle von Tahmuraf gegründet. Tausend Jahre später sei die Mauer gebaut worden, die man noch sehe, die Mahrin und Sarvieh umgebe. Tahmuraf sei natürlichen Todes gestorben.

Der ältere Hamzah weifs noch weit mehr von Tahmuraf

zu erzählen. Es ist nothwendig seine Stellen ganz zu geben (p. 20 u. p. 151):

Hamzah Ispah. p. 151 Gottwaldt: „Anno CCCL (a. Ch. 961) latus eius aedificii, quod Saravieh nominatur atque intra urbem Djei situm est, corruit et domum retexit, in qua fere L utres erant e coris confecti atque inscripti litteris, quales antea nemo viderat. Quando ibi depositi fuissent, ignotum erat. Cum a me quaesitum esset, quae dė mirabili illo aedificio scirem, hominibus promisi librum Abu-Mascharis, astrologi Balchensis, cuius nomen est: Liber de diversitate Tabularum astronomicarum. Ibi ille: Reges (Persarum), inquit, tanto studio tenebantur disciplinas conservandi, tanta cupiditate eas per omne aevum perpetuandi, tanta sollicitudine eas ab injuriis aëris et humi defendendi, ut iis inter materias scriptorias eam eligerent, quae illas injurias optime ferret, vetustati diutissime resisteret ac mucori et obliterationi minime obnoxia esset, id est librum (corticem interiorem) fagi, qui liber vocatur tûz. Hoc exemplum imitati Seres et Indi atque populi iis finitimi ad arcus, quibus ad sagittandum utuntur, illud lignum propter duritiem, laevitatem ac firmitatem vetustati diutissime resistens prae caeteris adhibuerunt. Nacti igitur optimam materiam, quam recondendis disciplinis in rerum natura invenire potuerant, inter orbis terrarum regiones et provincias eam quaesiverunt, quae sanissimae humi, mucori minime obnoxia, a terrae motibus et hiatibus tutissima, solo tenacissimo et aedificia diutissime sustinente praedita esset. Perquisitis regni provinciis ac regionibus nullum sub firmamento coeli locum invenerunt, in quo illae virtutes magis conjunctae essent, quam provinciam Ispahanensem, deinde ex locis ejus praestantiorem non repererunt, quam in pago Djei, neque denique in eo pago locum plura eorum, quae requirebant, continentem quam eum, ubi sat longo tempore post urbs Djei condita est. Ad arcem igitur, quae nunc intra Djei sita est, profecti ibi disciplinas deposuerunt. Illud aedificium nomine Saravieh, ad nostra usque tempora perduravit; atque ex eo ipso cognitum est, quis id condiderit, propterea quod abhinc multos annos latere ejus aedificii collapso camera in conspectum venit, ex argilla secta constructa, ubi multi majorum libri inventi sunt, in quibus depositae erant variae eorum disciplinae, omnes lingua persica antiqua scripti in cortice tûz. Nonnulli ex his libris cuidam obtigerunt, qui cum iis operam dedisset

eosque legisset, inter eos librum invenit ab aliquo antiquorum regum Persiae conscriptum, in quo haec narrabantur: Thahmurath rex, qui disciplinas non minus quam doctos amabat, calamitatem illam occidentalem ex aëre imminentem jam ante cognoverat proventuram esse ex imbribus continuis diuturnitate ac copia omnem modum ac consuetudinem excessuris; porro a primo regni sui die ad initium istius calamitatis occidentalis praeterituros esse annos CCXXXI cum diebus CCC; Astrologi autem ab ipso imperii exordio ei denuntiabant, eam calamitatem a regione occidentali ad contiguas usque Orientis regiones processuram esse. Quamobrem ille geometras locum Orientis et terra et aëre sanissimum quaerere jussit; qui locum aedificii, nomine Saravieh elegerunt, quod etiamnum intra Djei urbem exstat. Firmissimum igitur hoc aedificium condendum curavit; cum autem eo perfecto ab hac cura otium nactus esset, libros multarum ac variarum disciplinarum ex sua bibliotheca illuc transtulit, ubi in corticem tûz transscripti et in quadam parte ejus aedificii reconditi sunt, ut calamitati illi superstites in usum hominum conservarentur. Inter eos libros erat unus, qui antiquo cuidam sapienti tribuebatur atque annos et circulos continebat, quorum scientia in inveniendis siderum intervallis et motuum eorum causis necessaria est. Persae tempore regis Thahmurath et antea viventes eos appellare solebant Annos et Circulos Millenarios; plerique Indorum sapientes et reges, qui antiquitus vixerunt, primi Persarum reges et antiquissimi Chaldaei, qui inter Babylonios primis temporibus tentoria habitabant, tantum ex illis Annis et Circulis siderum intervalla inveniebant. Ex tabulis astronomicis, qui Thahmurathis tempore habebantur, illum librum propterea recondendum elegit, quod ipse (rex) et aequales ejus illum et verissimum et compendiosissimum usu experti erant, atque astronomi, qui illis temporibus inter proceres regios versabantur, inde tabulam astronomicam excerpserant eamque Zigi-Schahriar id est reginam et principem tabularum nominarant. Omissis igitur reliquis tabulis hac sola utebantur, quando reges scire cupiebant, quae in hoc mundo eventura essent. Ita factum est, ut tabula astronomica Persarum illud nomen et pristino et recentiore tempore conservarit, utque ea illo aevo ad hunc usque diem apud multos populos haec de ea sententia obtinuerit: judicia astrologica tum demum vera esse, si nitantur thematis siderum ex illa petitis. — Hac-

tenus oratio Abu Mascharis de aedificio, cuius reliquiae Ispahanae exstant. Abu Maschar de camera ejus aedificii loquitur, quae, ut plus minus, abhinc mille annos corruit; quo facto ibi Zigi-Schahriar inventum est. Quae vero anno CCCL a fuga corruit, ea alia camera est, cujus locus ignorabatur, quia siquis in tecto ejus stabat, eam solidam esse existimabat. Quum tandem corruisset, multi illi libri retecti sunt, quos nemo legere poterat, nec scriptura eorum ulli aliorum populorum similis erat. Omnino id aedificium e miraculis est, quae in Oriente exstant, sicuti moles illa Aegyptiaca, quae Pyramis appellatur, refertur in Occidentis miracula, quae supersunt. Ceterum Deus melius novit."

Merkwürdiger Weise setzt Hamzah unter Tahmuraf den Anfang des Götzendienstes und zugleich das Entstehen des Sabismus durch Judasp, welcher offenbar mit dem oben erwähnten Schidasp des Firdusi identisch ist. Dies wird nun von einer Reihe der Zeugen über den Sabismus bestätigt, die ich aus Chwohlson's verdienstlichem Werke einschalte.

Chwolsohn, die Ssabier und der Ssabismus I, p. 207 sqq.

Nach Maŝûdî in seinem 943 verfaſsten Morûǵ eds Dseheb. Cap. 21: „Budasp tritt zur Zeit des persischen Königs Thahmurath auf und stiftet die Religion der Ssabier — er lehrt, die Sterne seien die Lenker und Leiter aller Dinge." — Im 61. Capitel berichtet er: „Budasp stamme aus Indien, sei nach Sind, Seǵestan und Zabulistan gewandert, dann sei er wieder nach Sind und Kerman gegangen, bis er zuletzt nach Persien kam. — Er habe sich für einen Propheten ausgegeben und sei nach den Einen am Anfang der Regierung des persischen Königs Thahmûrath, nach Andern aber zur Zeit des Königs Ǵemschid aufgetreten. Er habe die Glaubenslehren der Ssabier zuerst zum Vorschein gebracht. — Er sei mit einer neuen Lehre in Bezug auf die Enthaltsamkeit und die Seele aufgetreten und habe die Anbetung der Götzenbilder und die Verehrung derselben bei den Menschen erneuert."

Masudi ib. II, p. 376 § 10: „Im Jahre der Regierung des Thamûrath ist ein Mann aufgetreten, Namens Bavadasp, und gründete die Glaubenslehren der Ssabier."

Dimeschqui II, p. 402 § 11: „Zu denjenigen, welche sich zur Religion der Ssabier bekannten, gehörten ebenfalls die Perser. Diese bekannten sich in der ersten Zeit zur Einheit

Gottes nach der Religion Noah's — Friede sei über ihm — bis Bijurâsp unter ihnen mit der Religion der Sabier aufgetreten ist, an welche sie dann 1800 Jahre glaubten. — Darauf nahmen sie den Magismus an und verehrten Feuer, nachdem der Perser Zerdascht unter ihnen aufgetreten war. Sie blieben dem Magismus ergeben, bis ihr Reich zur Zeit des Othman ben Affân im Jahre 32 vernichtet wurde."

Chowarezmi bei Chwolson II, p. 506: „Die Samanen halten den Jawadsâsp, welcher in Indien aufgetreten ist, für ihren Propheten. Bawadsâsp lebte aber zur Zeit des Königs Thahmûrath und hat die persische Schrift erfunden."

Eutychius ib. p. 507: „Zur Zeit Nahor's trat ein Perser, Namens Zeradoscht, auf, welcher die Religion der Ssabier gegründet hat, als der König Thahmûrat in Persien regierte."

Gregor. el Makin ib. p. 509: „Zur Zeit des Patriarchen Nachor erschien der Perser Nawasîb und gründete die Religion der Ssabier. In Persien war ein König, Namens Thachûrit, von dem man sagte, dafs er die Religion der Ssabier gegründet hätte."

'Hag'î Chalfa ib. p. 523 § 2: „Die Perser waren ursprünglich Einheitsbekenner nach der Religion Noah's, bis Thahmûrath die Lehre der Ssabier annahm und die Perser zur Befolgung derselben zwang. Daran hielten sie dann gegen 1000 Jahre fest, bis sie durch die Vermittlung des Zeraduscht sämmtlich Magier wurden."

El Qorthobi ib. p. 527: „Alle Sabier aber erkennen die Prophetie des Nawadâschp an."

Schahrastâni ib. p. 625: „Ihm (dem König Oschheng) ben Farâwal folgte Thahmhûrat, in dessen erstem Regierungsjahr die Ssabier aufgetreten sind."

Der Name des Religionsstifters der Ssabier heifst bei den arabischen und persischen Schriftstellern bald Bûdâsp, bald Jûdsasp, bald Bawâdast, Bûrâsp, Bûdâschp, Nûdâschp und Nawâssib. I, p. 783. Auch Bijûrâsp kommt vor.

Chw. I, p. 799 hält Bûdâschp für das Richtige und identificirt den Namen mit Buddha — weil er aus Indien stamme und die Samanen seine Anhänger seien.

Chw. II, p. 690 bemerkt zu obiger Stelle des Dimeschki: „Nach Masudi lebte Zoroaster nach den Angaben der Magier

280 Jahre vor Alexander, also 516 v. Chr.; demnach müfste Bûdâsp 2316 v. Chr. gelebt haben."

Es ist offenbar, dafs einigen dieser Berichterstatter Buddha, andern Bivaraçp oder Zohak, andern ein uns sonst unbekannter Judasp oder Nudasp als Stifter des Heidenthums vorschwebte, welchen Modjmil in seiner Genealogie als Nidasp (bei Hamzah Arvendasp, im Bundehesch Khrutasp) zum Vater des Zohak macht. Ich glaube aber, dafs allen diesen Fabeleien Dahâk Bivarasp zu Grunde liegt, welcher ja der Glanzperiode des wahren Glaubens und Tahmuraf und Ǵim ein Ende machte und den Sieg des bösen Princips herbeiführte.

Gehen wir nun zu den Bauwerken über, so haben Hamzah [1]) wie Modjmil dem Tahmuraf offenbar jene Städte beigelegt, welche Genesis X, 8 in Beziehung zu Nimrod gesetzt sind. Dort werden ihm sieben Städte zugeschrieben: Babylon, Erech, Accad, Calne im Lande Sennaar, Ninive, Calah und Resen [2]).

Was Hamzah nach Abu Maskar von Tahmuraf erzählt, dafs er 231 Jahre und 300 Tage vor der Fluth gelebt und eine Burg bei Ispahan in der Stadt Djei gebaut habe, um dorthin die kostbarsten Bücher, namentlich astrologische, zu bringen um sie vor der Fluth zu retten — das klingt seltsam und würde Tahmuraf einigermafsen neben Noah stellen. Wir sind indessen nicht berechtigt, es ohne Weiteres als modern-orientalischen Kram zu verwerfen; denn Syncellus I, p. 54 und 55 (vergl. M. Niebuhr Assur p. 486) weist uns, wie mir scheint, die Quelle nach. Berosus hatte nämlich aus babylonischer Tradition berichtet, dafs König Xisuthros, nachdem ihm von Bel die Flut angekündigt worden war, auf Befehl dieses Gottes aller Schriften Anfang, Mitte und Ende in der Sonnenstadt *Σίσπαρα* niederlegte und ein Schiff baute. Nachdem sodann die Flut vorüber war, stieg Xisuthros mit Frau und Tochter und mit dem Baumeister aus, errichtete einen Altar und brachte

[1]) Auch Herbelot V, p. 451 schreibt ihm die Gründung von sieben Städten zu, wovon Babel, Niniveh und Ispahan die bedeutendsten sind. Auch Merw, Amida und Cara-emit gehören dazu.

[2]) Vergl. Delitzsch zu der Stelle und Knobel Kl. p. 339: *Ὀρχόη* südlich von Babel in der Nähe des Euphrat; *Ἀκκήνη* nördlich von Babylon; Calne ist Ctesiphon in der Landschaft Chalonitis, womit noch Herbelot IV, p. 5 Madani identificirt wird; Caleh ist Korsabad in der Landschaft *Καλακινή*; Ninive ist das heutige Nimrud, Resen Mespila oder Kujjundschik.

den Göttern ein Opfer dar, worauf er verschwand und mit den genannten unter die Götter versetzt wurde. Seine Stimme befahl den Zurückgebliebenen, nach Babylon zu gehen und aus der Stadt der Sisparier die dort verborgenenen Werke auszugraben und sie den Menschen zu geben.

Die Uebereinstimmung beider Erzählungen von Tahmuraf und von Xisuthros ist so augenfällig, dafs sie keines Beweises bedarf und es ist sonach auch gewifs, dafs Hamzah oder sein Gewährsmann sie nicht erfunden haben. Gegen die Voraussetzung aber, dafs Hamzah die altbabylonische Geschichte willkürlich auf Tahmuraf übertragen habe, spricht Alles das, was wir oben aus ganz unabhängigen parsischen Quellen entnahmen: dafs Tahmuraf von den überwundenen Div's dreifsigerlei Schrift empfangen, dafs er die von Ahriman verborgene siebenfache Schreibekunst wieder an's Licht gebracht hat. Den Mazdayaçniern, welchen die Flut nicht als eine von Gott geschickte Strafe, sondern als eine ahrimanische Plage erscheinen mufste, wurde defshalb auch Ahriman zum Verberger der Schriften, was bei den Babyloniern Xisuthros — Noah ist. Die spätere Quelle des Hamzah mag nur das verfälscht haben, dafs sie Tahmuraf, während er nach der ächten Sage der Wiederhersteller der Schriften ist, zum Vergraber derselben machten.

Die Bauten, welche oben von Hamzah, Modjmil u. A. dem Tahmuraf zugeschrieben werden, lassen nicht zweifeln, dafs diese Späteren den Tahmuraf mit Nimrod identificirten. Wir wären natürlich versucht, dies ohne Weiteres als eine jener unseligen Combinationen zu verwerfen, von welchen neuere orientalische Schriften über die alte Geschichte voll sind. Allein folgende Gründe gebieten Vorsicht. Nach Firdusi zähmt Tahmuraf die wilden Thiere, nach Modjmil lehrt er den Menschen die Jagd, ja möglich sogar, dafs sein Zendname eine Anspielung auf die Jagd enthält; endlich Bundehesch setzt unter seine Herrschaft die Theilung der Völker. Alles dies sind aber Züge, die auf Nimrod, den gewaltigen Jäger vor dem Herrn, der den Thurm zu Babel baut [1]), wo sich die Sprachen verwirren und die Völker trennen, vollkommen passen. Zu Nimrod pafst dann auch der Baevarasp oder Zohak, und es ist bemerkenswerth,

[1]) Diese Folgerung aus der Vergleichung von Gen. X u. XI scheint unbeweisbar.

daſs Modjmil den Cusch seinen Bruder nennt; ferner die Entstehung des Götzendienstes und Ssabismus. Mit einem Wort: es ist sehr wahrscheinlich, daſs in verhältniſsmäſsig alter Zeit ein Stück vorderasiatischer und cuschitischer Sage in die iranische eingedrungen und von dieser in ihrer Art verarbeitet worden ist, und daſs wir es hier nicht bloſs mit den Combinationen der Spätesten zu thun haben. Darum erscheint der Held so eigenthümlich eingeschoben in die iranische Urgeschichte. Zohak aber, von dem erst bei Yima die Rede sein kann, der ursprünglich ein teuflisches Ungethüm ist, wird, wie ich glaube, auch schon in früherer Zeit ein Repräsentant der unglücklichen Periode, in welcher das bessere iranische Wesen den Gräueln und der Gewaltthätigkeit des westlichen cuschitischen Götzendienerstaates unterlag.

Zum Schlusse wollen wir noch sehen, was Herbelot V, p. 451 aus verschiedenen Quellen, worunter namentlich ein Thahamurath Nameh, über Tahmuraf zusammengestellt hat. Nach ihm hat Tahmuraf die überwundenen Div's in unterirdische Grotten gesperrt. Er trug die Namen Pehlwan Zaman, Held seines Jahrhunderts, und Saheb-Keran, Herr der glücklichen Conjunction der Planeten. Man schreibt ihm die Gründung der sieben Hauptstädte des arabischen und persischen Irak zu, namentlich von Babylon, Ninive und Ispahan. Merw in Chorasan und Amida in Mesopotamien rühmen sich, von ihm herzurühren. Er gewährte seinen Unterthanen volle Gewissensfreiheit und unter seiner Regierung, die Einige in die Zeit vor der Flut neben die Patriarchen Seth und Henoch setzen, verbreitete sich der Götzendienst. Bei einer Hungersnoth in Persien verordnete er, daſs sich die Reichen mit einer Mahlzeit begnügen und das so Ersparte den Armen geben. Daher ist das Fasten entstanden.

Im Berge Kaf, der um die Welt geht, ist das Reich der Ginn's oder Dev's; dorthin wird Tahmuraf durch den Vogel Simorg gebracht, der ein vernünftiges Wesen ist, allerlei Sprachen spricht und der Religion fähig ist. Nach Caherman Nameh wird Simurg über sein Alter befragt und antwortet: „Diese Welt ist sehr alt, denn sie ist schon sieben Mal mit Creaturen erfüllt und wieder davon geleert worden. Das Zeitalter Adam's, in dem wir sind, soll 7000 Jahre dauern, den groſsen Jahrcyclus; ich habe schon zwölf solche Umwälzungen

gesehen, und weiſs nicht, wie viel ich sehen werde.“ Simurg ist ein groſser Freund Adam's und seines Geschlechtes und ein groſser Feind der Dämonen. Er hat den ersten Menschen gekannt, ihm Treue geschworen und denselben Gottesdienst, wie er, bekannt. Er sagt Tahmuraf und Caherman alles voraus, was sie treffen werde und verspricht ihnen seine Hülfe in allen Fällen. Zum Zeichen dessen reiſst er einige Federn aus seiner Brust und schenkt sie ihnen, Tahmuraf steckt sie auf seinen Helm, was von nun an Sitte der Krieger geblieben ist. Simurg ist unüberwindlich gegen die Dämonen und hilft seinen Lieblingen zu groſsen Siegen über sie. Tahmuraf kämpft im Berge Kaf für die Peri's und gegen die Dämonen. Der Riese Argenk, der seine Uebermacht fürchtet, schickt den Imlan als Unterhändler zu ihm, der die Div's verläſst und Tahmuraf mit seinen Zauberkünsten den Berg Kaf gewinnen und nicht bloſs Argenk, sondern auch den Riesen Demrusch überwinden läſst. Dieser Riese hat in seiner Höhle eine Menge geraubte Schätze und namentlich die Peri Mergian als Gefangene. Tahmuraf besiegt ihn und befreit Mergian, die ihn zu einem weiteren Krieg gegen einen andern Riesen Hondkonz bewegt, in welchem Tahmuraf das Ende fand. Tahmuraf soll zuerst Reis gebaut und die Seidencultur in Taberistan eingeführt haben.

Es ist sehr zu bezweifeln, daſs in alten Texten sich solche Ausschmückungen der Sage von Tahmuraf gefunden haben. Namentlich klingt es verdächtig, daſs er von Simurg zum Kaf gebracht wird, während der ächte Tahmuraf auf Ahriman reitet. Dagegen ist das, was von Simurg, seinem Reden und seiner Frömmigkeit gesagt wird, wirklich alt, wie Bundehesch beweist, und der Zug von der Feder des Vogels, welche den Helden Hülfe in allen Nöthen bringt, findet sich im Allgemeinen ohne Beziehung auf Tahmuraf im Bahr. Y. 36, einer höchst merkwürdigen Stelle; wo jedoch nicht von Simurg, sondern vom Vogel des Sieges Vâraghna oder Vâreñgana die Rede ist.

9. Urmenschen.

Diese Erzählung des Bundehesch von dem Fall der Menschen hat eine so augenfällige Aehnlichkeit mit jener der Genesis, daſs man auf den ersten Blick geneigt wäre, eine Entlehnung von dort zu vermuthen. Allein nähere Betrachtung zeigt ebenso groſse Discrepanzen und so eigenthümliche Züge, daſs diese Version der Urtradition zwar als originell gelten muſs, an edler Einfalt aber der Genesis nachsteht. Es ist nämlich ein Stück der Sage von den Weltaltern mit hineinverwebt und das eigentliche *punctum saliens*, die Freiwilligkeit der Sünde durch eine Einwirkung Ahrimans verwischt, die nicht näher erklärt ist.

Die Sage von den Weltaltern, behaupte ich, ist eingemischt. Die ersten Menschen trinken vor dem Falle Wasser und essen Früchte; dann, als Ahriman ihre Gedanken verwirrt hatte, suchen sie Nahrung und trinken zuerst Milch. Die Sinnlichkeit bei diesem Trinken der Milch bringt den Tod und die Uebel des Leibes hervor; und es wird ihnen die frühere Früchtenahrung groſsentheils genommen. Sodann finden sie ein Thier, tödten, rösten und zerschneiden es; die Yazata's helfen ihnen zum Feuer, und sie geben ihnen dafür einen Antheil an der Speise. Da essen sie zuerst Fleisch, ziehen Thierfelle an und gehen auf die Jagd wilder Thiere. Dann finden sie Eisen und werden gewaltthätig gegen einander u. s. w. Die stufenweise Verschlimmerung der Nahrung hat ihr Analogon in der umgekehrten Abnahme der Nahrung vor dem Kommen des Heilers und der Auferstehung. Daſs die Nahrung der Menschen im goldenen oder paradiesischen Zeitalter die Früchte der Erde gewesen seien, sagen die Mythen des classischen Alterthums in Uebereinstimmung mit der Genesis; ebenso, daſs das Fleischessen erst später eingetreten sei; es wird erst nach der Flut förmlich autorisirt [1]).

[1]) Bei Hesiod *Ἔ. κ. Ἡ.* v. 115: *τέρποντ' ἐν θαλίῃσι κακῶν ἔκτοσθεν ἀπάντων*; v. 117: *καρπὸν δ' ἔφερε ζείδωρος ἄρουρα Αὐτομάτη πολλόν τε καὶ ἄφθονον*; v. 130: beim zweiten Geschlecht Kinderkost (Milch?), Vernachlässigung

Höchst merkwürdig ist das Zeigen des Feuers durch die Yazata's, es erinnert an das Bringen des Feuers durch Prometheus, so wie die dunkle Erwähnung des Fleischantheils der Yazata's an die bekannte Erzählung der Theogonie erinnert. Diese Erzählung bezieht sich aber auf das zweite Weltalter.

Wiederum ist die Auffindung des Eisens und der daran sich knüpfende Streit aus Neid einerseits eine Reminiscenz an den Neid und Mord Kain's, andererseits an das eherne Zeitalter.

Die unmittelbar nach der Unterweisung des Ahura-Mazda eintretende Generation, ihre Unterbrechung durch den Teufelsdienst und ihr endliches Wiedereintreten ist ganz originell. Der erste Act der geschlechtlichen Verbindung ist noch ein geheiligter; an ihn knüpft sich sogleich das Lob Ahura's, vergl. Gen. II, 23. 24.

Bezüglich der Kleidung vergl. Gen. III, 7. 21.

Ueber das Wachsen der Menschen aus Bäumen vergl. Preller, Myth. I, p. 57; Virg. Aen. VIII, 313; Juv. Sat. VI, 11; Simrock, Myth. p. 32.

Text.

§ 1. Von der Beschaffenheit der Menschen ist im Gesetz gesagt: Gayumart liefs beim Sterben Samen. Dieser Samen wurde im Laufe des Lichtes der Sonne gereinigt und zwei Theile erhielt Niriusing zur Bewahrung und einen Theil ergriff Çpendomat. (Nach) vierzig Jahren wuchsen sie (Maschia und Maschiana) aus der Erde in der Gestalt einer Reivaspflanze, einstämmig, fünfzehnjährig, fünfzehnblättrig, am Mithragan des Monats Mithra in der Weise, dafs ihre Hände um's Ohr zurückgeschlungen waren; eines war mit dem andern verbunden; sie waren von gleicher Gestalt und gleichem Aussehen und die Mitte beider war zusammengebracht; so gleicher Gestalt waren sie, dafs es nicht deutlich war, welches von beiden Mann, welches Weib, und welches der Glanz Ahura's war wiederum nicht (offenbar?); wie gesagt ist: was (von beiden) ist zuerst geschaffen: die Seele oder der Leib? Hierauf sprach Ahura: die

der Götter; beim dritten Geschlecht v. 146: *οὔδέ τι σῖτον Ἤσθιον, ἀλλ' ἀδάμαντος ἔχον κρατερόφρονα θυμόν.* Essen des Fleisches.

Die Früchte der Erde und der Bäume Nahrung der ersten Menschen Gen. I, 29; II, 9. 16; III, 2. Fleischessen nach der Flut Gen. IX, 3.

Seele ist zuerst gemacht und der Leib nachher für diese geschaffen; sie ist in den Leib gelegt: nämlich der Gutwirkende wurde geschaffen und der Leib zur Gutwirksamkeit gemacht. Hieraus ist dieser Schlufs: die Seele wurde zuerst gesetzt und der Leib nachher. — Als hierauf beide von der Pflanzengestalt zur Menschengestalt gewachsen waren, kam jener Glanz geistiger Weise in sie, welcher die Seele ist; und auch jetzt wuchs in dieser Weise der Baum empor, als Früchte tragend zehn Arten von Menschen.

Bemerkungen.

Dieser erste Abschnitt über das Emporwachsen des ersten Menschenpaares in Pflanzengestalt erinnert zwar lebhaft an ähnliche Vorstellungen der griechischen Mythologie vom Ursprung der Autochthonen, aber er unterscheidet sich auch wesentlich davon. Nicht die Erde an und für sich ist es, aus welcher die Menschen hervorspriefsen, sondern die Schöpfung des Urmenschen Gayumart durch Ahura, sein Tod durch Ahriman gehen voraus, und aus dem im Tode von Gayumart entlassenen Samen, der von der Sonne gereinigt und von der Erde aufbewahrt wird, wächst das neue Geschlecht hervor. Die Anschauung, mit welcher wir es hier zu thun haben, ist also geistiger, als das, was einer der edelsten und gläubigsten Sänger griechischer Mythen: Pindar [1]), vom Ursprung der Menschen redend, berichtet: „Zuerst habe die Erde den Menschen hervorgebracht als ein schönes Geschenk, indem sie nicht der empfindungslosen Pflanzen, noch auch der unvernünftigen Thiere, sondern eines sanften und gottliebenden Lebenden Mutter werden wollte. Es sei aber schwer, zu finden, ob bei den Böotern über dem kephisischen See Alalkomeneus als erster Mensch aufgestanden, oder ob es die idäischen Kureten gewesen, ein göttlich Geschlecht, oder die phrygischen Korybanten, welche die Sonne zuerst sah, als sie baumartig emporsprofsten, oder ob (zuerst) Arkadien den vormondlichen Pelasgos, oder Eleusis den Bewohner Raria's Diaulos, oder Lemnos den Kabeiros, unaussprechlicher Orgien Vater, gebar, oder Pallene den phlegräischen Alkyoneus. Die Libyer aber wiederum sagten, der

[1]) Bei Hippolyt. Philosoph. p. 96 ed. Miller. Vergl. Preller: Die Vorstellungen der Alten vom Ursprung des menschlichen Geschlechtes im Philologus VII. 1852. p. 1—60.

erstgeborne starke Jarbas, der älteste der kühngliedrigen Giganten, sei aus den dürren Gefilden hervorgetaucht und habe angefangen, die süfse Eichel des Zeus zu essen; in Aegypten gebe aber der Nil auch jetzt noch, Schlamm zurücklassend, der sich in nasser Hitze bekörpere, lebendige Leiber von sich."

Zu dem baumartigen Emporwachsen der Korybanten bildet eine Parallele der Ursprung des Attis aus einem Mandelbaum, der aus den abgeschnittenen *αἰδοῖα* des Agdistis wächst [1]), der des Adonis aus einer Myrte, wie Apollodor [2]) aus Pangasis erzählt, nach zehn Monaten sei der Baum geborsten und Adonis geboren worden. Die italische Sage liefs ebenfalls die Menschen aus Bäumen wachsen (Virg. Aen. VIII, 131; Juvenal. Sat. VI, 11; Preller, Römische Mythologie p. 341) und die deutsch-nordische leitet die ersten Menschen aus Bäumen her (Simrock, Deutsche Mythologie p. 32).

Wie hier der Samen des Urmenschen im Laufe des Sonnenlichtes gereinigt wird, so heifst es in einer Stelle des Avesta, welche Bundeh. p. 28, 14 citirt wird: Der Same des Urstiers sei in den Mondkreis getragen und dort gereinigt worden, worauf aus ihm die Thiere vielerlei Arten geschaffen worden seien.

Die Yazata's Nairyô-Çanha und Çpeñta-Ârmaiti bewahren den Samen Gayumart's, wie Bundeh. p. 80, 9 derselbe Nairyô-Çanha und die Anâhita den Samen des Zarathustra beschützen; an die Stelle der Ârmaiti tritt bei letzterem Anâhita, das heilige Urwasser, weil jenes *σπέρμα* des Propheten im See Kaçvi ruht, und es überhaupt der Anâhita attribuirt wird, dafs sie den Samen der Männer und den Embryo der Weiber reinigt. Uebrigens ist die Stelle des Farg. XVIII, 108 sqq. Sp. zu vergleichen. Nairyô-Çanha entspricht dem Narâ-Çansa der Veda's, der bald als eine Personification des Opfers, bei welchem die Menschen *(narâḥ)* die Götter preisen *(çaṃsanti)*, bald als das Feuer in seiner Opfer-Qualität, welches von den Menschen gelobt wird, bezeichnet erscheint [3]). Die Hauptstellen des Avesta

[1]) Pansan. VII, 17, 5.

[2]) III, 14, 4: *δεκαμηνιαίῳ δὲ ὕστερον χρόνῳ τοῦ δένδρου ῥαγέντος γεννηθῆναι τὸν λεγόμενον Ἄδωνιν.*

[3]) Rigv. III, 29, 11; V, 5, 2. I, 142, 3 heifst es: „Narâçañsa sei glänzend, reinigend und wunderbar, ein Gott unter den Göttern zu verehren mischt er das Opfer mit Süssigkeit dreimal vom Himmel her." In derselben Eigenschaft erscheint

über diesen Genius sind: Farg. XIX, 34; XXII, 7 ed. W. Yaçn. XVII, 68; LXX, 92 Sp. Farv. Y. 85. An der ersten Stelle heifst N. ein Genosse oder Freund *(açtô*, die Huzvaresch-Uebersetzung transcribirt *asto)* Ahura's; an der zweiten dient er, wie der griechische Hermes als Bote des Gottes, und hat den Beinamen *vyâkhana* (Weiser oder Versammler). Yaçn. XVII, 68 steht Nairyô-Çaṅha unmittelbar neben dem Feuer und seinen verschiedenen Arten und hat den Beinamen: *khśathrem nafedhrem*, was H.-Ü. mit *hutai i nap* giebt und was ich den König der Verwandtschaft oder der Fortpflanzung übersetzen möchte. Neriosenh sagt in einer Glosse zu Yaçn. XXII, 30: *râǵanâbhe nairiosaṅghasya iaǵdasya râǵanâbhitâ ca ayam yat nâbhe râǵnâm deçapatînâm anvayasya ca prabhûtvamatâm mahattarâṅâm bîǵam etasmât.* Es ist diese Stelle aus Siroza I, 9 entnommen. Ebendaselbst LXX, 92 steht N. neben dem Genius Apâm-Napât (welche Zusammenstellung auch in den Veda's vorkommt) und Farv. Y. 85 ist er mit dem Feuer und Çraośa verbunden. Ich halte N. für die den Verkehr zwischen Göttern und Menschen vermittelnde Opferflamme, welche zugleich als das Princip der Belebung und Generation gedacht wurde; woher denn auch die Rolle sich erklärt, die N. beim Samen Gayumart's und Zarathustra's spielt.

Die Reivaspflanze ist ein von selbst wachsendes, säuerlich schmeckendes Gewächs: *rheum ribes.* Das Einstämmigsein der Pflanze versinnbildet den einen Ursprung beider Geschlechter oder ihre anfängliche Ungetrenntheit. Der Stamm ist aber fünfzehn Jahre alt, weil dieses das dem Gayumart selbst beigelegte paradiesische Blütealter ist (vergl. meinen Mithra p. 75); er hat fünfzehn Blätter, weil so viel Geschlechter der Menschen die Kesvars bevölkern. Nach vierzig Jahren kommt die Pflanze zum Vorschein, weil vierzig Jahre das Normalalter der Generation im Varem sind; vergl. Farg. II, 41. Der Ursprung des menschlichen Geschlechtes wird auf das Hauptfest des Mithra im Monat Mithra verlegt, was die Beziehung dieses Gottes auf die Generation, welche bei Späteren vorkommt, zu rechtfertigen scheint.

Die Verbindung der beiden ersten Menschen wird durch

er II, 3, 2; I, 13, 3; I, 18, 9. Roth, Nirukta p. 118 erklärt Narâçaṅsa durch Männerherrscher, womit auch Benfey Gl. zum Sama-V. s. v. übereinstimmt.

mehrere Züge als die engste dargestellt. Sie sind eines an das andere gebunden oder befestigt *(patvçt)*; sie umarmen sich so, daſs sich die Hände des einen um die Ohren des andern schlingen; ihre Mitte ist zusammengebracht — was einer der *copula* ähnliche Vereinigung vermuthen läſst. Auf jeden Fall haben wir uns zwei auf's engste zusammengeschlossene Zwillinge zu denken. Maśia und Maśiane sind Zwillinge, wie Yama und Yamî in den Veda's, Yima und seine Schwester in dem aus älteren Quellen schöpfenden Bundehesch (p. 77, 6).

Die Aehnlichkeit beider wird mit zwei Worten bezeichnet, welche wahrscheinlich dasselbe ausdrücken, was Modjmil p. 151 (vergl. Spiegel, Einleit. II, p. 105) sagt: sie hatten eine Gestalt und Ansehen, und Hamzah p. 48: sie waren *eadem statura et eodem vultu.* Das zweite Wort ist wohl von *did* sehen abzuleiten; auch an das Armenische: *hanged similis* lieſse sich denken. *Humbisn* erinnert an *paêças* Gestalt, wenn der Uebergang von *p* in *b* erlaubt wäre. — L. 14: *ngdmn i anhuma* bedeutet wie l. 16 und wie Bundeh. p. 9, 3. das von Gott stammende Lebenselement, die Seele. Der Sinn des Satzes ist übrigens nicht klar, besonders wegen des *ktam* vor *ngdmn*; fiele dies weg, so könnte übersetzt werden: der Glanz Ahura's war wiederum (noch?) nicht da. — L. 16 ist statt *ndat* wohl auch *ngdmn* zu lesen. Sehr merkwürdig ist die Lehre von dem Frühergeschaffensein der Seele, wozu man die Parallelstelle p. 42, 7 vergleiche: „Wenn der Leib des Menschen im Schooſs der Mutter gebildet ist, so wird eine Seele von der Geisterwelt hineingesetzt, welche diesen Leib, so lange er lebendig ist, regiert; wenn der Leib stirbt, so wird er mit der Erde vermischt, die Seele geht wiederum zur Geisterwelt zurück.“ — *Hviskar* und *hviskars* entsprechen nach Spiegel's Bemerkung dem Parsischen *qéskârî*, was Neriosenh mit *satkâryatâ* übersetzt, *hvis* könnte aber auch das N. P. *hviś* selbst, eigen sein, und also hier der Selbstthätige, die Selbstthätigkeit verstanden werden. p. 34 l. 2 *andusit;* vergl. p. 15, 7; 19, 3; 42, 6; 68, 14. — *kes* oder *gis* erinnert an *kis* p. 21, 19 in *vat-gis* (vergl. p. 23, 12 *vatgis* — *vatgiçan*), welches dem Zendischen *vâiti-gaêço* Zam. Y. 2 entspricht. Oder ist es gleich N. P. *gisu* Locke, Sskr. *keça? keśaõ* Ashi Y. 14 ist mir unverständlich.

Text.

§ 2. Es sprach Ahura zu Maschia und Maschiane: „Menschen seid ihr; Väter der Lebendigen (Welten) seid ihr; ihr seid von mir vollkommenen Sinnes und rein erschaffen; die Werke der Vorschrift thut vollkommenen Sinnes; gute Gedanken denkt, gute Worte redet, gute Werke wirkt und den Dev's opfert nicht. Sie alle beide dachten dies: sie freuten sich einer an dem andern: das ist ein Mensch. Und sie thaten dies als ihr erstes Werk: als sie zusammengingen, da vermischten sie sich; und hierauf sprachen sie dies als ihre erste Rede: Ahura hat geschaffen Wasser, Erde, Pflanzen, Thiere, Sterne, Mond und Sonne und alles Gute, was durch Reinheit offenbar ist, sammt und sonders. Hierauf lief der Feind in ihren Sinn (in ihr Denken); er befleckte (verfinsterte) ihr Denken und sie logen sodann: Ahriman hat geschaffen Wasser, Erde, Pflanzen, Thiere und alles Andere. Weil gesprochen wurde diese Lügenrede, wurde sie nach Wunsch der Dev's gesprochen; Ahriman machte sich zuerst Freude von ihnen von da an zu eigen. Durch diese gottlose Rede wurden beide gottlos *(darvnd)* und ihre Seelen sind bis zum künftigen Körper in der Hölle.

Bemerkungen.

Die Lesung der Namen Maśia und Maśianeh ist durch die Tradition sicher; Hamzah II, p. 48 nennt sie Mascha und Maschiana. Modjmil, J. As. 1841. XI, p. 150 u. 151. Im Zend müssen die Namen Maśyô und Maśyâna gelautet haben; letzteres ist wie die Patronymica auf *na* gebildet.

Es ist bedeutsam, dafs, nachdem Ahura den ersten Menschen gute Gedanken, Worte und Werke befohlen hat, sie ihren ersten Gedanken auf das gegenseitige Wohlgefallen richten, dann ihr erstes Werk thun: die Vereinigung, und dann erst das Wort des Dankes gegen den Schöpfer aussprechen. In dieser Inversion und in der zu mächtigen Begierde, mit welcher sie sich verbanden, vor dem sie dem Schöpfer die Ehre gegeben hatten, ist die Ursache angedeutet, warum Ahriman sogleich Einflufs auf sie gewann.

Die Worte des Dankes, in welche die Urmenschen ausbrechen, erinnern an Yaçn. V, 1. Yaçn. VIII, 11 (XXII, 11) Sp. werden die Zendworte *vîçpa vôhu aśacithra* in der H.-Ü. grade

so gegeben, wie hier der Text lautet: *aśacithra* verstanden die Uebersetzer in dem Sinn, durch Reinigkeit kennbar oder offenbar.

Das Wort, welches l. 14 jene Wirkung ausdrückt, die Ahriman auf die Seele der Menschen hervorbrachte, wiederholt sich öfters im Bundehesch; so p. 11, 12, wo erzählt wird, wie Ahriman Rauch und Finsternifs mit dem Feuer vermischte und die ganze Schöpfung so befleckte (verfinsterte), wie wenn das Feuer einen ganzen Ort befleckt (schwärzt) und der Rauch aufsteigt. Auch p. 54, 11 mufs der Begriff: beflecken (Sp. II, p. 244, 335 liest *ahokinit*) damit verbunden sein, wie denn auch Yaçn. X, 14 und Farg. XI, 32 *âhiti* Schmutz mit dem Adjectivum verbale dieses Zeitworts gegeben wird. Es scheint dem N. P. *áhu* Sünde zu entsprechen. — l. 17: *pnn apaçt*; vergl. p. 2, 13; p. 7, 12 und Spiegel, Z. d. D. M. G. XI, p. 104.

Das Wort, welches mit Freude übersetzt ist, findet sich auch Bundeh. p. 55, 17 und entspricht Yaçn. X, 19 dem Zendischen *urvâçmana*, dessen Transcription es sein könnte. *ap dnmn (dumn)*, wofür sich auch *apdum* zuletzt vermuthen liefse, kann auch *ac* (die N. P. Präposition *az*) *dnmn* gelesen werden: von da an eignete er sie sich an. Das erste Menschenpaar ist der Seele nach bis zur Auferstehung in der Hölle, nimmt aber an letzterer nach p. 72, 11 Theil.

Text.

§ 3. Hierauf gingen sie dreifsig Tage lang ohne Speise und zogen schwarze Kleider an. Nach den dreifsig Tagen gingen sie auf die Jagd und kamen zu einer weifshaarigen Ziege. Hierauf molken sie mit dem Mund Milch aus den Zitzen. Als sie diese Milch genossen hatten, sagte Maschia zu Maschiane: Freude war vor dem, als ich diese Milch noch nicht gegessen hatte; aber gröfsere Freude ist es mir nun wohl, wenn ich sie geniefse. Zum Schaden des Körpers war diese zweite gottlose Rede; die Dev's kamen mit Gewalt herbei und nahmen ihnen den Geschmack der Speise, so dafs von hundert Theilen nur einer verblieb.

Bemerkungen.

p. 34 l. ult. vermuthet Spiegel mit Recht für *hursn nzrunt pnn ahursn n.;* jedoch könnte, wie ich glaube, *pnn* fehlen: sie

gingen speiselos. Dies ergiebt sich auch aus der Parallele p. 71, 4, wo vor der Auferstehung das Menschengeschlecht zum Nichtessen zurückkehrt; p. 28, 20 bleiben die Thiere tausend Tage und Nächte ohne Nahrung.

Warum das Fasten grade dreifsig Tage, d. i. einen persischen Monat, dauert, ist nicht gesagt; vielleicht ist es eine Erinnerung an die dreifsig Jahre, die Gayumart nach dem Eindringen des Feindes noch lebte. Farg. XII, 1 sqq. wird die Trauerzeit, welche Eltern für Kinder, Kinder für Eltern und Geschwister für einander zu beobachten haben, auf dreifsig Tage angegeben. Diese Trauerzeit ist unstreitig gemeint, wie auch das Anlegen schwarzer Kleider beweist. Dafs die Perser *πενθίμην ἐσθῆτα* bei der Trauer anzogen, zeigt Diodor XI, 57 und Curtius V, 1. X, 5, 19 [1]).

Nach der Trauerzeit gehen die Urmenschen auf die Jagd. *nskr* das N. P. *šikidn* jagen, *šikar* Jagd. Farg. XVIII, 131 steht in der H.-Ü. für das Zendische *azrô nskr;* ersteres ist gleich Gr. *ἀγρά.* Es ist offenbar, dafs die Jagd [2]) als ein bedeutender Weiterabfall vom Urzustand gelten soll. Im Vergleich mit Bundeh. p. 70, 13 ist es klar, dafs Maschia und Maschiane zuerst Wasser, dann Früchte und sodann erst Milch genossen haben. Das Milchgeniefsen ist der Anfang animalischer Nahrung und eine stufenweise Verschlechterung gegen den früheren Zustand.

Es möchte zu weit gehen, in der Hesiodischen Darstellung des silbernen Geschlechts, welches hundert Jahre bei der Mutter kindisch genährt wird (*῎E.* 103), einen Anklang an diese Milchnahrung zu vermuthen. Dagegen ist wohl die Abstufung der Nahrung zu vergleichen, wie sie sich in tibetanisch-buddhistischen Quellen vorfindet [3]). Im Gegensatz gegen das Fleischessen aber ist die Milch immer noch das Ursprünglichere, wie dies im Minokhard bezeugt ist, wo p. 169 ff. folgende Stelle über die Nahrung vorkommt:

Der Weise fragt: „von der Speise, welche die Menschen

[1]) X, 5, 19: *Ad Darii quoque matrem celeriter perlata est. Abscissa ergo veste, qua induta erat, lugubrem sumsit.* X, 5, 17: *Persae comis suo more de tonsis in lugubri veste cum conjugibus et liberis lugebant.* Brisson. de regno Pers. II, p. 564.

[2]) Nimrod, Ismael und Esau werden als Jäger in der Schrift nicht gut gekennzeichnet.

[3]) Schiefner, Bulletin de la classe historico-philologique de l'Académie impér. de St. Pétersbourg IX, p. 2.

essen, und der Kleidung, mit welcher sich die Menschen bedecken, welche ist die werthvollere und beſste?“ Die himmlische Weisheit antwortet: „von der Speise, welche die Menschen essen, ist die Milch der Hausthiere die beſstgeschaffene. Denn Menschen und Vierfüſser, wenn sie von der Mutter geboren werden, haben, so lange sie nur wenig Speise genieſsen können, ihre Befriedigung und Erhaltung durch die Milch und von Muttermilch können sie am beſsten leben. Und ferner: wenn man einen Menschen von der Muttermilch entwöhnt, so gewöhnt man ihn an die Milch von Ziegen, Schafen und Kühen. Nichtsdestoweniger paſst auch das Getreide für sie, was offenbar ist. Die Menschen, welche in den sechs Keśvar's (auſser Qaniratha) sind, deren Speise ist Milch von Ziegen, Schafen und Kühen, und sie essen keine andere Speise. So ist denn auch der Leib jenes Menschen, der Milch genieſst, schöner und kräftiger und die Erzeugung von Kindern ungehinderter.“ Hiermit stimmt augenfällig überein, was von Zoroaster in classischen Quellen erzählt wird: er habe von Milch und Käse gelebt. Bundehesch spricht von der Nahrungsänderung, die durch den Fall der Menschen eingetreten, Minokhard von dem, was nach dem Fall noch das Relativ-Beſste ist.

Die Bosheit der Rede Maschia's liegt darin, daſs er trotz der Einsicht: es wäre besser gewesen, nicht von der Milch zu genieſsen, diesen Genuſs dennoch vorzieht. Wie die erste gottlose Rede die Seelen der Urmenschen in die Hölle stürzt, so verdirbt die zweite den Leib. *mick* erklärt Spiegel wie das N. P. *mizeh* mit Geschmack; unstreitig richtig. In der Huzv.-Uebersetzung des Yaçna wird öfters, wo von Râma-Qâçtra die Rede ist, dessen Wesen näher erklärt mit den Worten: wenn man den Geschmack der Speise *(mick hursn)* erkennt, so ist es seinetwegen (Yaçn. I, 9 und anderswo); wie dort der Wohlgeschmack und die Nahrung aus der Speise der Wirksamkeit eines guten Genius, und zwar desjenigen, der die gute Lebensluft repräsentirt, des Genossen Mithra's, des Lichtes, so nehmen hier die Dämonen den Geschmack der Nahrung hinweg. Daſs die Dämonen bei dem, der ohne Kosti geht, Abmagerung bewirken, findet sich Farg. XVIII, 115 Sp.; vergleiche dazu Minokhard p. 36: „geh ohne Kosti nicht aus, damit dich nicht bei den Zweifüſsigen und Vierfüſsigen Schaden und bei den Kindern Unglück trifft.“

Text.

§ 4. Hierauf in tausend Tagen und Nächten kamen sie zu einem fetten, weifsen Widder; sie tödteten ihn und machten von dem Baum Kunar und Samsir nach Anweisung der himmlischen Yazata's Feuer herabsteigen, weil diese beiden Bäume feuergebender sind. Sie bliesen sodann das Feuer mit dem Munde an und verbrannten darin zunächst Ciba, Lorbeer, Sandelholz, Kenar, Palmenholz, Dattelholz und Myrte. Hierauf zertheilten sie das Thier, drei Fäuste grofs, mit der einen Hälfte zeigten sie gen Himmel und sagten: das ist der Theil der Yazata's. Von vorn kam ein Vogel Kahrkas herbei, von ihm wurde er fortgetragen, da er früher Hundefleisch gegessen. Hierauf zogen sie zuerst Kleider von Pelz an und sie gingen auf die Jagd der wilden Thiere (jener Thiere, von welchen man Kleider macht).

Bemerkungen.

Die tausend Tage und Nächte, nach welchen die Urmenschen den Widder treffen, sind zu vergleichen mit den tausend Tagen und Nächten p. 28 l. ult., während welcher die Thiere vom Nichtessen zum Genufs des Wassers und der Pflanzen voranschreiten. Die Menschen fangen nämlich erst dann an, das Fleisch der Thiere zu geniefsen, nachdem diese durch Pflanzennahrung gefüttert sind. Tausend ist eine runde Zahl, die an die tausend Jahre Yima's (Farg. II, 20 W.) erinnert. Uebrigens ist wohl zu bemerken, wie die hier vorgetragene Erzählung vom Ursprung des Fleischessens neben jener nicht minder alten steht, welche Yima die Menschen das Fleischessen lehren läfst (Yaçn. XXXII, 8).

Dafs mit dem Wort *guçpnd* hier ein Widder bezeichnet werden soll, schliefse ich theils aus der Beschreibung des Thiers: fett, weifs, welche Bundeh. p. 57, 10 genau ebenso vom vornehmsten der Widder (*mis* = Z. *maêša* Bahr. Y. 23) gegeben wird. Das Wort *guçpnd* steht im Allgemeinen für die Heerdenthiere, wefshalb z. B. Neriosenh im Minokhard *goçpend* mit Ziegen, Schafen und Kühen wiedergiebt. *gpr* findet sich transcribirt p. 77, 19; trotz des N. P. *dafzak* Fett dürfte es kaum *dpr* gelesen, vielmehr mit N. P. *ǵarb* Fett verglichen werden; das entsprechende zendische Wort ist, wie mir scheint, *garebus*

Afrig. Gahamb. 3, wo es mit *paçus* verbunden ist. *airvar* wiederholt sich auch p. 57, 10 und wird an beiden Stellen von Anquetil mit: *l'oreille gauche* übersetzt, jedoch mit dem Unterschied, dafs er hier das Wort mit dem Folgenden verbindet *(ils lui coupèrent l'oreille gauche)*, während er es dort mit *çpit* construirt: *qui a l'oreille gauche blanche.* Es ist mir nicht möglich, diese Uebersetzungen sprachlich zu begründen. Yaçn. XI, 16 u. 17 entspricht *airvark* dem Z. *hañuharene*, welches nach Anq. I, 2, p. 118 im Parsi *ke ast har tshiz* lauten soll und was Spiegel mit: zum Essen übersetzt.

Dafs die himmlischen Yazata's die Urmenschen im Feuermachen unterrichten, erinnert auf's Klarste an die Prometheussage.

Die Bäume, welche als besonders Feuergebend bezeichnet sind, finden sich auch p. 64, 10, wo jedoch statt *smsir smsar*, das N. P. *śimśad* oder *śimśar*, was mit *buxus* gegeben wird. *Kunar* oder *kenvar* steht *knar* geschrieben p. 64, 12 neben der Myrte. Anquetil übersetzt den Namen nicht, sondern transcribirt *Konar*.

Merkwürdig sind die sieben Holzarten, welche in das erste Feuer geworfen werden. *cîbâ* bedeutet im N. P. Brennholz im Allgemeinen, kommt übrigens auch p. 68, 19 vor. *Dapde* oder *Kapke* ist vielleicht das Gr. δαφνή. *Kendâr* ist nach p. 65, 16 das Sandelholz; *kenâr* ist wahrscheinlich mit dem so ebengenannten *kunar* identisch; *pesî* ist das N. P. *pîs* oder *pîś*, eine Palmenart; *hvermâ*, N. P. *Churmâ* ist der Dattelbaum; vergl. p. 64, 12 *hurmâ*, wo ebenso, wie hier, die Myrte darauf folgt. Höchst wahrscheinlich stehen diese Holzarten in Beziehung auf die h. Reiser des *bareçma*, zu welchem Granaten, Tamarinthen oder Dattelzweige genommen werden (Anq. Usages II, p. 532) und auf die wohlriechenden Hölzer, mit welchen das h. Feuer geschürt wird; vergl. Farg. XIV, 3.

Bezüglich der Uebersetzung von p. 35, 16 bin ich nicht gewifs, das letzte Wort kann kaum *mian* gelesen werden, eher *misan*; aber was hätte es dann für einen Sinn? Oder ist *musaan* zu lesen, wie die Pariser Hs. bietet? *muçt* Faust findet sich so geschrieben p. 48, 8; dagegen *must* p. 17, 7; Verbalbedeutung hat *bna muçt* p. 16, 11, wo es Spiegel mit: wegfegen übersetzt. Vielleicht ist *muçt* mit dem Folgenden zu verbinden: drei Faustgrofs von dem zweiten Theile. *vr* l. 19

ist wohl das Pronomen; vergl. Spiegel p. 81. Der Antheil der Yazata's, der auch hier, wie es scheint, knapp zugemessen war, erinnert wiederum an den Opfertrug des Prometheus. Das Wegtragen des Fleisches durch den Vogel Kâhrkâc findet sich auch Bundeh. p. 7 und im Urtext Bahr. Y. 33, wo *khrûm* das rohe Fleisch bedeutet. Auch die Worte *cigun prtum gusti klba hurt* sind mir nicht klar; Anquetil bezieht sie auf die Menschen und verbindet sie mit dem Folgenden: *D'abord ayant mangé de la chair de chien, ils se couvrirent de la peau de cet (animal). Ils se (livrèrent) ensuite à la chasse et se firent des habits du poil de bêtes fauves.* Allein das Essen von Hundefleisch durch die Menschen scheint mir sehr problematisch. Man könnte auch *prtum* im Gegensatz von *tni park* nehmen und *i* nach *gust* als Relativ: wie den ersten Theil der Hund frafs. Dann wäre den Menschen ein Theil des Fleisches geblieben, während einen Kahrkas und einen der Hund wegtrug. — Das Anlegen von Kleidern aus Fellen entspricht genau Gen. III, 21. — *aśâbê* ist das Z. *asabana* oder *açabana* Ab. Y, 73. *tad* oder *tada* wird p. 47, 14; p. 57, 18 *dtân* geschrieben. *jamk* (جامه) kommt p. 64, 7; 65, 11; 76, 3 in der Bedeutung Kleider vor.

Text.

§ 5. Hierauf gruben sie in der Erde ein Loch und sie stiefsen auf Eisen und sie schlugen es auf einen Stein und schärften es zu einer Axt. Sodann behieben sie einen Baum und bereiteten eine hölzerne Hütte. Durch diese Undankbarkeit (Gottlosigkeit) thaten sie sich Schaden. Die Dev's wurden mächtiger. Hierauf brachten sie selbst gegen sich selbst jenen bofshaften Neid zum Vorschein; eines ging gegen das andere, sie schlugen sich und zerrissen sich Haare und Gesicht. Hierauf erhoben die Dev's von der Tiefe ihre Stimme: „ihr seid Menschen: opfert den Dev's, bis sich euch der Neidteufel legt.“ Maschia schritt vor; Kuhmilch molk er; nach Norden hin spritzte er sie; dadurch wurden die Dev's noch gewaltiger.

Bemerkungen.

Das Wort *gar* übersetzt Anquetil mit *trou;* man könnte dabei an Sskr. *gartu* Grube, Loch, Denken. Spiegel (Einleit. II, p. 94) erklärt es mit Höhle und hält es für semitischen

Ursprungs. Farg. VIII, 118 Sp., wo dasselbe semitische Verbum für graben gebraucht ist (vergl. Bundeh. p. 41, 17; p. 51, 17; Farg. III, 123 und Spiegel, H. Gr. § 93) wie hier, ist das Wort: Loch durch Transscription des zendischen *magha* gegeben. Ovid (Met. I, 138: *itum est in viscera terrae etc.*) setzt das Graben des Metalls ins eiserne Zeitalter.

Bei Hesiod kennt das eherne gewaltthätige Geschlecht das Erz, nicht das Eisen; hier ist das Bekanntwerden mit letzterem die Ursache des Streites unter den Menschen. Uebrigens scheint *ayaḥ* im Sskr. und Zend auch Erz bedeuten zu können; vergl. Farg. VIII, 74. Im Kurdischen heifst *asen*, im Bulbasischen *asin* Eisen; im N. P. ist *âhn* daraus geworden. Für *dipt* vermuthe ich *supt*, welches p. 9 l. ult. und p. 11, 4 vorkommt und „durchbohren" heifst, wie N. P. *suften.* — Das Wort *tick* ist wohl das N. P. *tiŝeh* Axt; der folgende Satz ist offenbar verwirrt; das zweite *bna zt* hat kein Object. — *pishur* ist nur vermuthungsweise übersetzt: es könnte mit N. P. *piŝhur artifex* sein, müfste aber dann im Sinn von *artificium* genommen werden. Das Wort *ançpas* ist das Parsische *anaçpas*, welches von denen gebraucht wird, welche keinen Gottesdienst verrichten und undankbar gegen Gott sind; vergl. Rückert, Z. d. D. M. G. VIII, p. 240; Spiegel ib. VI, p. 417.

Die Gottlosigkeit scheint hier darin zu liegen, dafs der Baum verletzt und eine Wohnung gemacht wurde. Nach Ovid kannte das goldene Geschlecht keine Wohnung, das silberne sucht sie in Höhlen und Bäumen. Consequent mufste das Bauen von Wohnungen ins dritte Geschlecht fallen. — Der Neid wird stets als der von den Dev's geschaffene bezeichnet, wefshalb er auch in der goldenen Zeit Yima's nicht existirte Yaçn. IX, 18. Er heifst *aparun*, wie anderswo *Buŝyãçta*, was Neriosenh (Spiegel, Pars.-Gramm. p. 200) mit *asadvyâpârin* übersetzt. — *vars* ist das Zendische *vareça* Haar; *rut* giebt Spiegel mit Gesicht und nimmt es gleich Z. *raodha* Yaçn. IX, 19.

Erst jetzt kommt der Gipfelpunkt des Abfalls; die Urmenschen hatten zwar schon Ahriman gepriesen und waren von dem Urzustand in Bezug auf Nahrung und Kleidung abgewichen — allein durch den Neid, der sich ihrer bemeistert, kommen sie zu gegenseitiger Verletzung und zum Opfer an die Dev's. Letztere fordern sie direct dazu auf, wie Ahura es

oben ausdrücklich verboten hatte. Das Opfer wird lügenhafter Weise von den Dev's gefordert, damit der Neid sich lege. Der Mensch giebt nun den Dev's jene Milch zum Opfer, die ihm selbst zur Verschlechterung gedient hatte; er spritzt sie nach Norden, weil dort der Sitz des Bösen ist; vergl. Farg. XIX init.

T e x t.

§ 6. Hierauf wurden beide trocken am Hintern; in fünfzig Jahren hatten sie kein Verlangen nach Vermischung; und hätten sie Vermischung gemacht, so hätte keine Kindererzeugung stattgefunden. Am Ende der fünfzig Jahre kam ihnen Zeugungslust, zuerst dem Maschia und dann der Maschianah. Und es sprach Maschia zu Maschianah: *Quando hoc tuum genitale video, meum magnopere se levat. Deinde dixit Maschianeh: frater Maschia quando hoc tuum genitale magnum video, meum genitale madefit. Deinde ipsorum desiderium coëundi; deinde ipsorum desiderium declaraverunt; generationem fecerunt et cogitaverunt: Nos hoc per quinquaginta annos facere debuissemus.* Von ihnen wurde in neun Monaten ein Paar geboren, Mann und Weib. Von der Ernährung der Kinder wurde eines Mutter und eines Vater genannt. Und nachher nahm Ahura die Ernährung der Kinder von ihnen wieder weg, als die Kinder genährt waren, und die Kinder verblieben. Hierauf entstanden von ihnen sieben Paare, männlich und weiblich, alle Bruder und Schwester, Mann und Frau. Jedes von diesen Paaren erzeugte in fünfzig Jahren Kinder und sie selbst starben in hundert Jahren.

B e m e r k u n g e n.

p. 36, 13: *huskstmn* enthält das chaldäische שֵׁת Hintern mit dem gewöhnlichen Kennzeichen aramäischer Worte: *mn.* — l. 15 ist auch *hmgumicsns* zu lesen. — Das Wort, womit l. 16 die Generationslust bezeichnet ist, kehrt auch p. 39, 15 wieder, ist aber hier wie dort durch Transcription entstellt; wahrscheinlich heiſst es *pshvahisns* von *ps* hinten und *hvahisn* = N. P. *chvasten desiderare.* Das Wort *kereim* oder *kraêm,* welches zur Bezeichnung der Genitalien gebraucht ist [1]),

[1]) [Es ist wohl neup. کیر *membrum virile*, was sich auch im Huzvâresch Vd. III, 46 m. A. gebraucht findet. Sp.]

wird von Anquetil mit *serpent* übersetzt. Tir. Y. 8 giebt derselbe das Epitheton der Pairika's: *çtârô keremaõ* mit *l'astre serpent*; vielleicht sind dort die Kometen gemeint. Am nächsten anklingend ist das Sskr. *kṛmi* Wurm. Das Verbum *drpsit*, welches Anquetil zu der, wie es scheint, irrigen Deutung: *comme un drapeau* Veranlassung gab, ist vielmehr mit dem Sskr. *drapsa* tropfend zusammen zu halten. Oder sollte es zu N. P. *drfśiden* in der Bedeutung: „zittern“ gehören? *drfs* Yaçn. X, 39 ist gleich dem N. P. Wort für Ochsenstachel.

p. 37 l. 8 ist eine offenbare Corruptel, es ist zu lesen: *ah vahtmn nr nismn*; übrigens ist es auffallend, daſs *ahtmn* hier, p. 56, 15 und p. 77, 6, *r* nach sich hat, welches an den beiden letzten Stellen etwa ein Pronomen *possessivum* sein könnte.

Begannen die ersten Menschen nach fünfzig Jahren zu zeugen und zeugten sie hinter einander sieben Paare, so sind dies die merkwürdigen sieben und fünfzig Jahre, von welchen ich anderswo reden werde.

Text.

§ 7. Von diesen sieben Paaren war eines Çiahmak der Name des Mannes und Çiahmaki die Frau. Von ihnen wurde sodann ein Paar erzeugt, welche der Mann Fravâk und die Frau Fravâkain hieſsen. Von ihnen wurden fünfzehn Paare erzeugt; jedes Paar wurde eine Gattung; von ihnen entstand der volle Fortgang des Geschlechtes der Lebendigen, von allen fünfzehn Gattungen der Erzeugung. Neun Gattungen gingen auf dem Rücken des Rindes Çarçaok auf diesem Meer Vourukaśa nach den sechs übrigen Keśvar's und blieben dort. Und sechs Gattungen Menschen blieben in Qaniras. Von diesen sechs Gattungen war ein Paar, der Mann Tac und das Weib Tack mit Namen; sie gingen in die Wüste der Tacik's. Ein Paar war: Husing der Mann und das Weib Ganca mit Namen. Die Airakan (Iranier) stammten von ihnen und ein Paar, von welchem die Macdran geworden sind, in Amr. Die in den Erai-Gegenden und die in den Anir-Gegenden; die in den Turischen-Gegenden und die in Cenistan; die in den Daischen Gegenden; die in den Çlm-Gegenden (nämlich Arum); die in den Çind-Gegenden und die in den sieben Keśvar's sind alle von der Familie (dem Geschlechte) der Fravak, Çiahmak und Maśia, so daſs die zehn Arten Menschen und die fünfzehn

Arten, welche von Fravak geworden, entstanden. Fünfundzwanzig Arten sind alle vom Samen Gayumart's entstanden, nämlich: Erdmenschen, Wassermenschen, Einohrige, Einäugige, Einfüſsige, solche, welche Flügel tragen, wie die Fledermäuse, die Geschwänzten, und die Haare auf dem Leib tragen.

Bemerkungen.

p. 37 l. 1: In *Çiâkmk* oder *Çiâhmk* scheint das erste *k* oder *h* bloſs die Länge des Vocals anzudeuten oder wegen des N. P. *siah* eingeschoben zu sein; *siamk* soll N. P. auch *liber, solutus* bedeuten. Im Sâma-Vêda II, 5. 13, 2 kommt der Eigenname *Çyâvaka* vor. Im Rigv. I. Wils. p. 315 der Rishi *Çyâva* ib. p. 319. Das Wort *çyâmâka* Weber I. St. I, p. 50. II, p. 300; Vâǵ. Sanh. XVIII, 12 eine Getreideart. *çyâma* und *çyâva* bedeuten „schwarz"; ib. p. 297. — Offenbar ist zu lesen *vnismn çiakmki* — der Name des Sohnes Maśia's lautet offenbar im Zend *Çyâmaka* oder *Çyâvaka*. — Es ist merkwürdig, daſs der Sohn des ersten Menschenpaars mit einem Namen bezeichnet ist, der auf dunkle Hautfarbe hinweist, wie der Name Cham's, des Sohnes Noah's, auch auf die dunkle Farbe geht (Knobel, Völkertafel der Genesis p. 13, 239 sqq.).

Das dritte Paar heiſst Fravâk und Fravâkain *(Fravâki)*. Das Wort *fravâka* kommt als Appellativum in den Zendtexten vor: Visp. XVIII, 7, 13 ed. Sp.; Yaçn. XIX, 37, 57; Din Y. 3; Y. fr. II, 38; Y. fr. I, 1; Bahr. Y. 28 (hier mit dem Gegensatz *paitivâke*) vor; überall bezieht es sich auf das Aussprechen des heiligen Wortes. Fast möchte es also scheinen, daſs dieser Stammvater etwa so aufgefaſst wurde, wie Enosch, zu dessen Zeit sie anfingen, den Namen Gottes anzurufen. — l. 14 ist wohl *kna* statt *knar* zu lesen.

Es wird wiederholt versichert, daſs man auf natürliche Weise nicht von einem Keśvar zum andern gehen könne, so p. 21, 2. Minokh. p. 135: *yat dvîpât dvîpe vinâ sâhaǵyena ca îaǵdânâṃ athavâ sâhaǵyena ca devânâm anyathâ gantuṃ na çakyate.* Die Verbreitung der Menschen von Qaniratha aus wird daher als eine wunderbare auf dem Rücken des Rindes Çarçaok (p. 40, 17) beschrieben und in die Regierungszeit Tahmuraphs gesetzt. Die Verbreitung des Menschengeschlechtes auf einem Rind erinnert an die von Sidon nach Kreta vom Stier gebrachte Europa, welche dort Mutter des Minos und

Rhadamanthys wird — und an die Irren der Jo. — Die Zahlen 6 und 9 werden in den Zendtexten öfter neben einander gestellt. Von den sechs Paaren, welche in Qaniras bleiben, werden nur drei auf ihre Stammeltern zurückgeführt: die Tâcik's oder die Araber auf Tâc, von welchem auch Dahâk stammt (p. 77, l. 14); die Iranier auf Huśing; die Mâcdrân auf ein Paar, dessen Namen nicht genannt werden, wahrscheinlich hieſsen sie im Zend Mâza und Mâzi. Der Name *Mâcdrân* oder *Mâcindrân* (p. 44, 16) entspricht dem Zend. *Mâzainya*, welches öfters als Beinamen der Dämonen einer Gegend vorkommt; *mâzainya* ist aber von *mâza mâzana* gebildet, welches mit dem Namen *Mâda* Medien in der Bisitun-Inschrift identisch ist, da der Wechsel von altpers. *d* mit Zend. *z* *(adam = azem)* keinem Zweifel unterliegt. Der Zusatz *pnn âmr* scheint noch zu den Medern zu gehören. Spiegel nimmt *Amr* für *Amol.* Die drei übrigen Paare werden nicht namentlich aufgeführt. Dagegen folgen sofort sieben Völker und Gegenden: Irak, Aniran, Tur, Ciniçtân, Dâi, Çlm, Çind. Der Text ist hier verwirrt. Der Kopenhagner Codex giebt die Worte: die in den Çlm-Gegenden das ist Arum, die in den Sind-Gegenden am Rande mit einem Einschiebungszeichen vor: die in den Sind-Gegenden. Letztere Worte sind durch Versehen, wie es scheint, zweimal geschrieben. Die Pariser Hds. giebt die unterstrichenen Worte erst nach: Erdmenschen, Wassermenschen, wohin sie offenbar nicht gehören.

Von den obigen sieben Völkerschaften gehen zwei: Çlm und Tur, da sie von den Söhnen Fritun stammen, auf Huśing zurück; und da auch Irak und Aniran (vergl. p. 46, 6) allgemeinere Namen sind, so werden wir die übrigen drei Stämme wohl in Ciniçtân, Dâi und Çind zu suchen haben. An einer sehr merkwürdigen Stelle der Farv. Y. 143, 144 werden die Genien der Männer und Weiber der iranischen *(airyanãm)*, turanischen *(tûiryanãm)*, Çairimanischen *(çairimanãm*, vergl. Visht. Y. 52), Çaininischen *(çâininãm)* und Dahischen *(dâhinãm)* Länder angerufen. Sie schwebte dem Verfasser des Bundehesch vor, und sie giebt uns die ächten Formen der im Bundehesch entstellten Namen. Çlm, der im Zend wohl Çarma Çairima heiſst, der Sohn Thraêtaona's, und die von ihm abstammenden Çairima's, ist offenbar mit den Solymern identisch, mit welchen Bellerophon kämpfte und sie von

Rhadamanthys wird — und an die Irren der Jo. — Die Zahlen 6 und 9 werden in den Zendtexten öfter neben einander gestellt. Von den sechs Paaren, welche in Qaniras bleiben, werden nur drei auf ihre Stammeltern zurückgeführt: die Tâzik's oder die Araber auf Tâz, von welchem auch Dahâk stammt (p. 77, l. 14); die Iranier auf Hôshang; die Mâzdrân auf ein Paar, dessen Namen nicht genannt werden, wahrscheinlich hiessen sie im Zend Mâza und Mâzi. Der Name Mâzdrân oder Mazandrân (p. 44, 16) entspricht dem Zend. Mâzainya, welches öfters als Beinamen der Dämonen einer Gegend vorkommt; Mâzdrân ist aber von einem andern gebildet, welches mit dem Namen Mâda Meder in der Bisitun-Inschrift identisch ist, da der Wechsel von altpers. d mit Zend. z (adam = azem) keinem Zweifel unterliegt. Der Zusatz [illegible] scheint noch seinen Medern zu gehören. Spiegel nimmt aber für [illegible]. Die drei übrigen Paare werden nicht namentlich aufgeführt. Dagegen folgen sofort sieben Völker und Gegenden: Irak, Arum, Tur, Cinistan, Dai, Cin, Cind. Der Text ist hier verwirrt. Der Kopenhagener Codex giebt die Worte: die in den Cin-Gegenden das ist Arum, die in den Sind-Gegenden am Rande mit einem Einschiebungszeichen vor: nach den Sind-Gegenden. Letztere Worte sind durch Versehen, wie es scheint, zweimal geschrieben. Die Pariser Hds. giebt die unterstrichenen Worte erst nach: Erdmenschen, Wassermenschen, wohin sie offenbar nicht gehören.

Von den obigen sieben Völkerschaften gehen zwei Cin und Sind, da sie von den Söhnen Fredûn stammen, auf Hûsing zurück; und da auch Irak und Arum (vergl. p. 46, 6) allgemeinere Namen sind, so werden wir die übrigen drei Stämme wohl in Cinistan, Dai und Cind zu suchen haben. An einer merkwürdigen Stelle der Farv. Y. 143, 144 werden die Seelen der Männer und Weiber der iranischen (airyanãm), turanischen (tûiryanãm), Cairimischen (cairimanãm, vgl. Vend. I. 32?), Cainischen (çainivãm) und Dahischen (dâhinãm) Länder angerufen. Sie schwebte dem Verfasser des Bundehesch vor, und sie giebt uns die ächten Formen der im Bundehesch entstellten Namen. Cin, der im Zend [illegible] heisst, der Sohn Thraêtaona's, und die von ihm abstammenden Cairima's, ist offenbar mit den Solymern identisch, mit welchen Bellerophon kämpfte und sie von

Lycien in das Hochland auf der Gränze von Lycien und Pisidien zurückdrängte (Preller, Gr. Myth. II, p. 58). Sie werden von Chörilus erwähnt. Der erklärende Beisatz: „das ist Arum“ wiederholt sich öfter in der Huzv. Uebersetzung; so Farg. I, 77, wo das sechszehnte Land an den Ufern der *Ranha arvaçtân i arum* (ib. p. 6 l. pen. *çrmâi*) genannt wird. Bei Firdusi ist Harum die Stadt der Amazonen. Und in der That kämpfte Bellerophon nicht bloſs gegen die Solymer, sondern auch gegen die Amazonen bei Themiskyra, die jedoch ihre Sitze von Kleinasien bis zum Kaukasus hin haben (Preller I, p. 197) und auch in den Sagen des Herakles und des Theseus erscheinen, und nach Arktinus bei Troja mitkämpfen (Preller II, p. 162, 200, 306).

Ueber die Bedeutung der Çâinina's, deren Stammvater wohl Çâna hieſs, kann kein Zweifel sein. Die Huzv. Form *Ciniçtân* stimmt zu der Sanskritischen Bezeichnung der Sinesen *Cîna*. — Die Dâhina's sind höchst wahrscheinlich die *Δάοι* Herodots (I, 126), die Bewohner von Dahistan. Ihr Name stimmt zu Sskr. *dâsa* Feind, Sclave, und bezeichnet wohl eine unterjochte Urbevölkerung.

Die Indier *(Çind)* kommen bekanntlich im ersten Fargard unter den sechszehn Segensländern vor: es sind dort offenbar die Bewohner des Fluſsgebietes des Indus gemeint.

Die sechs Völker von Qaniras sind also unstreitig die Nachkommen Husching's, welche sich in drei Linien: Iranier, Turanier und Solymer theilen; die Araber, die Meder, die Daer, die Sinesen, die Indier. Qaniras umfaſst sonach ganz Mittelasien von Syrien bis nach Sina hin. Wir werden die sechs übrigen Kešvar's im hohen Norden von Asien, in Europa und Afrika zu suchen haben. Von den neun Gattungen, die in diesen sechs Erdtheilen wohnen, erfahren wir nichts, und die Stelle über die sechs Meister der andern Kešvar's (Bundeh. p. 68, 3), deren Namen unheilbar corrumpirt sind, bietet auch keine näheren Anhaltspunkte.

Es folgt sodann eine Notiz über die zehn Gattungen von Menschen, von welchen schon § 1 die Rede war: es sind menschliche Miſsbildungen, welchen das eigentlich Geistige, die Seele abgesprochen zu werden scheint. Einige von ihnen stimmen genau zu jenen fabelhaften Völkern, über welche die Griechen von Scylax und Ktesias an zu erzählen wissen: so

n in das Hochland auf der Gränze von Lycien und Pisi- zurückdrängte (Preller, Gr. Myth. II, p. 58). Sie wer- von Chörilus erwähnt. Der erklärende Beisatz „das ist a" wiederholt sich öfter in der Hizv. Uebersetzung; so I, 77, wo das sechszehnte Land an den Ufern der Ranha rde Varena (ib. p. 6 l. pen. crwdi) genannt wird. Bei si ist Harma die Stadt der Amazonen. Und in der That te Bellerophon nicht bloss gegen die Solymer, sondern gegen die Amazonen bei Themiskyra, die jedoch ihre von Kleinasien bis zum Kaukasus hin haben (Preller 157) und auch in den Sagen des Herakles und des us erscheinen, und noch Arktinus bei Troja mitkämpfen er II, p. 162, 200, 306).

Ueber die Bedeutung der Çâhuka's, deren Stammvater Çâna hiess, kann kein Zweifel sein. Die Huzv. Form ide stimmt zu der Sanskritischen Bezeichnung der Sinesen —. Die Dâhuka's sind höchst wahrscheinlich die Δᾶαι ôta (I, 126), die Bewohner von Dahistan. Ihr Name t zu Sakr. dâsa Feind, Sclave, und bezeichnet wohl eine ochte Urbevölkerung.

Die Inder (Çind) kommen bekanntlich im ersten Fargard den sechzehn Segensländern vor: es sind dort offenbar ewohner des Flussgebietes des Indus gemeint.

Die sechs Völker von Qaniras sind also unstreitig die ommen Huschings, welche sich in drei Linien: Iranier, er und Solymer theilen; die Araber, die Meder, die die Sinesen, die Inder. Qaniras umfasst sonach ganz sien von Syrien bis nach Sina hin. Wir werden die brigen Keshvar's im hohen Norden von Asien, in Europa Afrika zu suchen haben. Von den neun Gattungen, die en sechs Dvîpas wohnen, erfahren wir nichts, und telle über die sechs Männer der andern Keshvar's (Bundeh. 9), deren Namen unheilbar corrumpirt sind, bietet auch näheren Anhaltspunkte.

Es folgt sodann eine Notiz über die zehn Gattungen von chen, von welchen schon § 1 die Rede war: es sind ähnliche Missbildungen, welchen das eigentlich Geistige, Seele abgesprochen zu werden scheint. Einige von ihnen en gehen zu jenen fabelhaften Völkern, über welche die chen von Skylax und Ktesias an zu erzählen wissen.

zu
chen
lung
so-
ein
N
il in
sinne
wenn
im-
llen,
Es
bei
nden
n es
jene
t, in
die
ver-
stige
altes
erk-
uns
, in-
Ver-
die
cht-
XXI.
han-
dem
und
der
aus-
zara-
bei
ieser

die Einäugigen, die Einfüſsigen: *ekalocana, ekapâda* (Lasse
Ind. Alterth. p. 651 sqq.); die geschwänzten entsprechen d
Hundeköpfen (ib. p. 693); die Einohrigen sind vielleicht r
den Mantelohren: *karṅa-pravaraṅa* identisch. Es werden üb
gens nur acht Arten genannt, was vermuthen läſst, daſs zv
Namen ausgefallen sind.

10. Çaoŝyãc. Auferstehung.

Die Nachricht der Alten, daſs Zarathustra die Auferstehu
der Todten gelehrt habe, schien durch Anquetil's Uebersetzu
der Zend- und Pehlevi-Texte auf's vollkommenste bestätigt,
sie eine Reihe von Stellen enthält, in welchen die Aufe
stehung ausdrücklich genannt ist, während das XXXI. Capi
des Bundehesch mit der gröſsten Ausführlichkeit die Umstän
dieser Wiederherstellung schildert. Als aber die philologisc
kritische Analyse der Zendtexte begann und Anquetil's Uebe
setzung an gar vielen Orten unzuverlässig befunden wur
da wendete der unvergeſsliche Begründer des Zendstudium
Burnouf, seine so gewissenhaft untersuchende Aufmerksamk
sogleich auf jene höchst wichtige Lehre, und er prüfte ei
Anzahl jener Texte, in welchen Anquetil die Auferstehu
bezeugt gefunden hatte. Leider ist uns nur der negative Th
der Forschung Burnouf's mitgetheilt worden (Études p. 1—8
in welchem er unwiderleglich nachweist, daſs eine sich öfte
wiederholende Redensart *(yavaê yavatâitê)*, welche Anque
mit: *jusqu'à la résurrection* zu geben pflegt, einfach: für imm
heiſst. Daſs Burnouf, dem übrigens die wichtigen Texte d
Zamyad-Yasht wohl nicht bekannt waren, auch die positi
Seite der Untersuchung: Nachweis von Texten, welche d
Auferstehung wirklich bestätigen, zu liefern beabsichtigte, deut
seine Aeuſserungen Étud. p. 2 und Comment. s. l. Y. I, p. 1(
N. 75 an. Manche dürften dies übersehen haben: und auf d
Autorität des groſsen Gelehrten hin fing man um so mehr a

das Vorkommen der Auferstehung in authentischen Texten zu bezweifeln, als man seit dem Bekanntwerden der Anquetil'schen Uebersetzung des Bundehesch dieses Buch für eine Sammlung späterer parsischer Fabeleien zu halten gewohnt war und somit auch bezüglich jener Darstellung der Apokatastase ein schlimmes Vorurtheil faſste.

Und doch war der ehrwürdige und ehrliche Anquetil in seiner Uebersetzung der oben angeführten Phrase dem Sinne nach nicht so weit von der Wahrheit entfernt. Denn wenn auch *yavaêca yavaêtâtaêca* nach dem Wortsinn nur: „für immerdar" bedeutet, so ist dieser Ausdruck an mehreren Stellen, doch mit dem Begriff: „bis zur Auferstehung" identisch. Es findet ja nach parsischem System, wie wir sehen werden, bei der Auferstehung eine Apokatastase statt, welche alle Sünden und alle Unreinigkeit in dem Feuerbrande sühnt. Wenn es daher heiſst: dieser oder jener Verbrecher, diese oder jene Sache bleibe unrein für immerdar, so kann letzteres nicht in unserm Sinne der Ewigkeit verstanden werden, sondern die Auferstehung ist der Zielpunkt, wo auch diese Uebel verschwinden.

Was aber den Bundehesch betrifft, so wird die ungünstige Meinung, die bezüglich der Ursprünglichkeit seines Inhaltes bisher gehegt worden ist, bei näherem Studium dieses merkwürdigen Buches und bei genauerer Vergleichung mit den uns erhaltenen Urtexten einer sehr günstigen weichen müssen, indem ich berechtigt zu sein glaube, anzunehmen, daſs sein Verfasser im Wesentlichen nur die alte Lehre überliefert hat, die er aus Urtexten schöpfte, von denen uns leider ein beträchtlicher Theil verloren gegangen ist. Dies bezüglich des XXXI. Capitels des Bundehesch, welches von der Auferstehung handelt und durch Spiegel's treffliche Uebersetzung bereits dem gröſseren Publicum bekannt geworden ist, nachzuweisen und hiermit zugleich das Alter dieser Lehre darzuthun, ist der Gegenstand der folgenden Blätter.

Als Ausgangspunkt der Untersuchung muſs aber vorausgeschickt werden, was das classische Alterthum über die zarathustrische Auferstehungs-Lehre überliefert hat, während bei der Erklärung des Bundehesch die einzelnen Momente dieser Ueberlieferung wiederholt zur Sprache kommen werden.

Daſs Theopompus, der berühmte Verfasser der Phi-

lippika, die Lehre von der Auferstehung als eine magische bezeugt hat, und zwar im achten Buch dieses Werkes, wissen wir aus dem Proömium des Diogenes von Laerte [1]): Die Menschen, so sagt er, würden nach der Lehre der Magier wieder aufleben und unsterblich sein und die Dinge nach ihren Benennungen fortdauern. Es wäre zwar wohl auch möglich *αὐτῶν* auf *ἀνθρ.* zurück zu beziehen und *τ. α ἐπικλ.* mit: durch ihre Anrufungen, d. i. vermöge derselben zu übersetzen, wie es wirklich von einigen Auslegern geschehen ist; allein der Sinn, der dadurch gewonnen wird, ist ein durchaus unpassender. Mit letzterem kann wohl nichts anderes gemeint sein, als dafs die Geschöpfe nach ihrem jetzigen Bestand und ihrer jetzigen Benennung neu hergestellt werden und fortdauern, nicht etwa im Sinne einer heraklitischen oder stoischen Apokatastase, wo ein Weltsystem untergeht, um einem ganz neuen Platz zu machen. Und kürzer Aeneas [2]) von Gaza: Zoroaster sage voraus, dafs eine Zeit sein werde, wo aller Todten Auferstehung stattfinde — das wisse Theopompus.

Bei weitem das Wichtigste von den Nachrichten des Historikers aber hat uns Plutarch [3]) aufbewahrt. Ich übergehe absichtlich das Uebrige dieses kostbaren Fragments, weil es anderswo besprochen werden wird und führe nur das an, was sich direct auf die Apokatastase bezieht. „Es kommt", so sagt Plutarch, „nach der Lehre der Magier die vorbestimmte Zeit, in welcher Areimanios Pest herbeiführend und Hunger, von diesen ganz und gar zu Grunde gerichtet und verschwinden gemacht werden müsse, und wo, nachdem die Erde eben

[1]) p. 2 ed. Müller, Fr. H. G. I, p. 289: *Ἀριςοτέλης δ' ἐν πρώτῳ περὶ φιλοσοφίας καὶ πρεσβυτέρους εἶναι (τοὺς Μάγους) τῶν Αἰγυπτίων, καὶ δύο κατ' αὐτοὺς εἶναι ἀρχάς· ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα, καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὡρομάσδης, τῷ δὲ Ἅιδης καὶ Ἀρειμάνιος. Φησὶ δὲ τοῦτο καὶ Ἕρμιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ Μάγων, καὶ Εὔδοξος ἐν τῇ Περιόδῳ καὶ Θεόπομπος ἐν τῇ ὀγδόῃ τῶν Φιλιππικῶν· ὃς καὶ ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς Μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους, καὶ τὰ ὄντα ταῖς αὐτῶν ἐπικλήσεσι διαμενεῖν.* Nach dieser Stelle scheint es, dafs Aristoteles der Auferstehungslehre der Magier keine Erwähnung gethan. Ueber die Schrift des Aristoteles *περὶ φιλοσοφίας* und seinen *Μαγικός*, vergl. Brandis, Gesch. der Phil. II, 2 p. 84 sqq.

[2]) Dial. de animi immort. p. 77: *Ὁ δὲ Ζωροάςρης προλέγει, ὡς ἔςαι ποτὲ χρόνος, ἐν ᾧ πάντων νεκρῶν ἀνάςασις ἔςαι· οἶδεν ὁ Θεόπομπος.*

[3]) De Iside et Os. 47: *ἔπεισι δὲ χρόνος εἱμαρμένος, ἐν ᾧ τὸν Ἀρειμάνιον, λοιμὸν ἐπάγοντα καὶ λιμόν, ὑπὸ τούτων ἀνάγκη φθαρῆναι παντάπασι καὶ ἀφανισθῆναι, τῆς δὲ γῆς ἐπιπέδου καὶ ὁμαλῆς γενομένης ἕνα βίον καὶ μίαν πολιτείαν ἀνθρώπων μακαρίων καὶ ὁμογλώσσων ἁπάντων γενέσθαι.*

und glatt geworden, ein Leben und eine Gemeinschaft glückseliger und gleichsprachiger Menschen sein werde.“ Theopomp aber sagt: „nach den Magiern herrsche abwechselnd der eine dieser Götter (Oromazes und Areimanios) und der andere werde beherrscht dreitausend Jahre lang; andere dreitausend Jahre aber kämpften sie und kriegten mit einander und einer löse die Werke des andern auf; zuletzt aber werde der Hader aufhören und die Menschen glückselig sein, weder der Speise bedürfend, noch Schatten werfend; der Gott aber, der dies zu Wege bringen werde, sei ruhig und raste eine Zeit, die zwar wohl lang sei, dem Gott aber wie einem schlafenden Menschen mäſsig (vorkomme).“ *Θεόπομπος δέ φησι κατὰ τοὺς μάγους ἀνὰ μέρος τρισχίλια ἔτη τὸν μὲν κρατεῖν, τὸν δὲ κρατεῖσθαι τῶν θεῶν· ἄλλα δὲ τρισχίλια μάχεσθαι καὶ πολεμεῖν καὶ ἀναλύειν τὰ τοῦ ἑτέρου τὸν Ἅιδην καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἔσεσθαι, μήτε τροφῆς δεομένους μητὲ σκιὰν ποιοῦντας· τὸν δὲ ταῦτα μηχανησάμενον θεὸν ἠρεμεῖν καὶ ἀναπαύεσθαι χρόνον, καλῶς μὲν οὐ πολὺν τῷ θεῷ ὥςπερ ἀνθρώπῳ κοιμωμένῳ μέτριον.* Die letzten offenbar corrupten Worte haben vielfach zum Theil gewaltsame Verbesserungsversuche hervorgerufen; es dürfte zu lesen sein: *χρόνον καλῶς μὲν οὖν πολύν, τῷ δὲ θεῷ ὥςπερ ἀνθρώπῳ κοιμωμένῳ μέτριον.* Daſs *μηχανησάμενον* hier, wo von einer zukünftigen Sache die Rede ist, nicht passe, hat bereits Markland gesehen, der mit Recht *μηχανησόμενον* corrigirt. Doch wäre eine Möglichkeit, daſs Theopompos eine magische Vorstellung vor Augen hatte, wie jene des Bundehesch, wo Ahura durch seine Allwissenheit den ganzen Verlauf der Dinge voraussicht und durch den mit Ahriman abgeschlossenen Vertrag die Möglichkeit der Wiederbringung der Dinge begründet; dann bezöge sich *μηχανησάμενον* auf jenen schon geschehenen Act, der die künftige Auferstehung herbeiführt. Dabei bleibt es aber immer auffallend, daſs Oromazes als ruhend und schlafend dargestellt wird, während doch Theopompos selber von dem Kampfe redet, der zwischen den beiden Göttern stattfindet, und der natürlich am Ende der Dinge am heftigsten sein muſs. Es wäre daher (die Richtigkeit der Conjunctur *μηχανησόμενον* vorausgesetzt) möglich, daſs Theopompos mit diesem hiergenannten *θεὸς* gar nicht den Oromazes meinte, sondern ein anderes göttliches oder übernatürliches Wesen, welchem die Magier den Sieg am Ende

der Dinge zuschreiben, und dafs damit entweder *Çaoṡyãç* gemeint ist, dessen Proexistenz im ruhenden Samen Zarathustra's als ein Schlafen mifsverstanden werden konnte, oder *Çam*, der ja nach der Lehre der Magier in der Wüste schläft, bis er aufsteht und durch die Tödtung des Dahâk die Vernichtung der Gewalt Ahriman's bewirkt.

Man könnte bezüglich dieser Stelle Plutarch's freilich behaupten, nur das, was ausdrücklich als Citat aus Theopompos bezeichnet sei, dürfe diesem zugeschrieben werden. Allein die sämmtlichen von Plutarch an dieser Stelle gegebenen Notizen über die Lehre der Magier sind so gleichartig und zusammenhängend, dafs wir wohl berechtigt sind, für alle eine Quelle anzunehmen. Und hätte Plutarch anderswoher geschöpft, so müfste dies allenfalls Dino sein, den ersterer anderswo benutzt und citirt, oder Aristoteles in dem oben erwähnten Werke, oder Hermippus, womit aber bezüglich des Alters und der Authenticität der Notizen nichts verschlechtert wäre.

Verweilen wir nun etwas bei dem hier gewonnenen Resultat. Gegen Ende des vierten Jahrhunderts vor Christo ist uns durch einen Historiker, der in Folge der Feldzüge Alexander's wohl befähigt war, genaue Kunde über Persien und die Weisheit der Magier zu besitzen, nicht blofs das System der Weltalter, wie es der Parsismus giebt, sondern auch die Lehre von der Auferstehung mit Einzelnheiten überliefert, die genau mit den Texten des Bundehesch übereinstimmen. Hieraus folgt unwiderleglich, dafs Zendtexte und der Inhalt von Huzvareschtexten, welche der Redaction oder Uebersetzung nach später fallen können und müssen, defswegen, weil sie die Auferstehung enthalten, nicht unter das Ende des vierten Jahrhunderts vor Christo herabgedrückt zu werden brauchen, sofern nicht andere historische oder philologische Gründe spätere Zeit darthun, und dafs also der Schlufs: weil in ihnen die Auferstehung genannt ist, sind sie spätere parsische Fabelei, ein durchaus unzulässiger ist. Vielmehr sind wir berechtigt, anzunehmen, dafs dem Theopompus Referate aus Texten vorlagen, welche mit den uns vorliegenden ähnlich oder identisch waren.

Die auch über den historischen Ueberlieferungen waltende Vorsehung hat uns in der kurzen Stelle Theopomp's eine Basis für die Religionsgeschichte der Perser gegeben und ein Zeugnifs für die Aechtheit der Zendtexte, welches deren Bekannt-

werden in Europa um mehr als einundzwanzig hundert Jahre vorausgeht. Wäre neben Theopomp's Philippika auch Plutarch's Schrift oder die des Diogenes von Laerte durch die Ungunst der Zeit verloren gegangen, wie scheinbar könnte dann die Meinung gemacht werden: die Auferstehung sei spätere Zuthat!

Ist aber die Auferstehungslehre der Magier von einem griechischen Schriftsteller des vierten Jahrhunders v. Chr. bestätigt, dann dürfte es auch wohl zulässig sein, eine Stelle Herodot's hierher zu ziehen, welche bisher nicht beachtet worden zu sein scheint. Kambyses hatte den Prexaspes mit dem Morde seines Bruders Smerdis beauftragt. Als nun die Kunde vom Aufstand des Pseudosmerdis anlangt, erhebt sich in seinem argwöhnischen Gemüthe der Verdacht: Prexaspes habe den Befehl nicht ausgeführt; dieser rechtfertigt sich und versichert, Smerdis ermordet und mit eignen Händen begraben zu haben; „wenn dann die Todten auferstehen," so fügt er bei [1]), „so mach' dich gefaſst, daſs auch Astyages, der Meder, gegen dich aufstehen wird; wenn's aber ist, wie vordem, so wird dir von ihm nichts Neues ersprieſsen." Es ist wahr: diese Worte beweisen nicht, daſs Prexaspes an die Auferstehung der Todten geglaubt habe, ja, eher das Gegentheil; daſs aber überhaupt von der Auferstehung die Rede ist, welche hellenischen Begriffen so ferne lag, erklärt sich am ungezwungensten, wenn Herodot das persische Dogma kannte und sich seiner zur Colorirung der Rede eines persischen Mannes bediente.

Die Lehre von der Auferstehung war im 5. Werk Namens Duazdeh Hâmast behandelt; cf. Vullers, Fragm. p. 19.

Betrachten wir nach dieser Erörterung auswärtiger Zeugnisse sofort die unzweifelhaft von der Auferstehung handelnden Urtexte.

Die *frašô-kereti* (das neuere *frašhégard*), das ist die Neu- oder Frischmachung (Neriosenh *vṛddhikaritâ*), kommt einigemal, beiläufig erwähnt, vor; so z. B. Farg. XVIII, 51 W.: *imem tê narem niçerenaomi imem mê narem niçrârayô upa çûrem frašô-keretîm*; „diesen Mann übergebe ich dir, diesen Mann übergebe

[1]) III, 62: *εἰ μέν νυν οἱ τεθνεῶτες ἀνεστέασι, προσδόκεό τοι καὶ Ἀστυάγεα τὸν Μῆδον ἐπαναστήσεσθαι εἰ δ' ἔστι ὥσπερ πρὸ τοῦ, οὐ μή τι τοι ἔκ γε ἐκείνου νεώτερον ἀναβλαστήσει.*

werden in Europa um mehr als einundzwanzig hundert Jahre vorausgeht. Wäre schon Theopomp's Philippika auch tarch's Schrift oder die des Diogenes von Laerte durch Ungunst der Zeit verloren gegangen, was scheinbar ... dann die Meinung gemacht worden: die Auferstehung sei spätere Zuthat!

Ist aber die Auferstehungslehre der Magier von einem griechischen Schriftsteller des vierten Jahrhunderts v. Chr. bestätigt, dann dürfte es auch wohl zulässig sein, eine Stelle Herodot's hierher zu ziehen, welche bisher nicht beachtet worden zu sein scheint. Kambyses hatte den Prexaspes mit dem Morde seines Bruders Smerdis beauftragt. Als nun die Kunde vom Aufstand des Pseudosmerdis anlangt, erhebt sich in seinem argwöhnischen Gemüthe der Verdacht, Prexaspes habe den Befehl nicht ausgeführt; dieser rechtfertigt sich und versichert, Smerdis ermordet und mit eigenen Händen begraben zu haben: „wenn dann die Todten auferstehen, so liegt bei ... so mach dich gefaßt, daß auch Astyages, der Meder, gegen dich aufstehen wird; wenn's aber ist wie vordem, wird dir von ihm nichts Neues erspriessen." III, 62. Diese Worte beweisen nicht, daß Prexaspes an die Auferstehung der Todten geglaubt habe, ... überhaupt von der Auferstehung die Rede ist, welche hellenischen Begriffen so ferne lag, erklärt sich am ungezwungensten, wenn Herodot das persische Dogma kannte und sich seiner zur Colorirung der Rede eines persischen Mannes bediente.

Die Lehre von der Auferstehung war in ... Windischmann behandelt; cf. Vullers, Fragmente p. 19.

Betrachten wir nach dieser Erörterung ... die unzweifelhaft ... von der Auferstehung handelnden Urkunde.

Die frašô-kereti (des neuen frašôkereti) ... oder Frischmachung ... die Neubelebung erwähnt ... vor; so z. B. Farg. XVIII, 51 ... diesen Mann übergebe ich dir, ... übergebe

mir bei der starken Neumachung“, welche Stelle unten ihre vollständige Erklärung finden wird. Die Redensart *yavaêca yavaêtâtaêca* ist in der Huzv.-Uebersetzung gegeben mit *nd an hama hamâi rubesns* Farg. VII, 98. 103 Sp.; Farg. V, 113, VII, 71; Yaçna LXII, 3 (*dareghemcit aipi zrvânem upa çûrãm frashôkereitîm hadha çûrayão vañhuyão frashô keretôit* lange Zeit hindurch bis zur starken Auferstehung, die starke Auferstehung mit eingeschlossen). Farv. Y. 57. 58: „Lafst uns der Reinen gute, starke, heilige Genien opfern, welche den Sternen, dem Mond, der Sonne, den anfangslosen Lichtern den Weg weisen, die reinen; welche (die genannten Himmelskörper) vorher lange auf demselben Ort stehen bleiben, unbeweglich wegen des Hasses der Dämonen, wegen der Anfälle der Dämonen. Hierauf (nach der Befreiung durch die Genien) fahren sie schneller fort den weiten Lauf, den Lauf ihres Weges erreicht habend, welcher da ist der Weg der Neumachung.“ Diese Stelle ist sehr wichtig, weil sie die Neumachung als Zielpunkt der durch die Bewegung der Gestirne gemessenen Zeit hinstellt. Eine Reminiscenz an die Apokatastase ist auch wohl der Name eines Sohnes Vîstâçpa's *frashô-kereta* Farv. Y. 102. Damit hängt ferner zusammen das Epitheton Verethraghna's *frashô-karem* Bahr. Y. 28 und das Epitheton der Çaoshyañta's Farv. Y. 17, wo von den Genien die Rede ist: „der ungebornen Männer der *frashô-carethrãm çaoshyañtãm*“, das ist, wie ich glaube: „der neumachenden Heiler“, d. h. jener, welche, wie wir bald sehen werden, bei der Auferstehung und Neumachung sich betheiligen. Die Worte wiederholen sich Zam. Y. 22. Yaçn. XXIV, 5; XXVI, 6. Visp. XI, 7.

Eine sich öfters in den Texten wiederholende Phrase enthält ebenfalls eine Anspielung auf die Apokatastase: es sind die Worte *frashem vaçna ahûm dathâna* Yacn. LV, 6, wo von den Opferliedern gesagt wird: dafs sie die frische Welt nach Wunsch machen. Yaçn. XXX, 9: Möchten wir diejenigen sein, welche diese Welt neu machen werden (*yôi îm frashem kerenaon ahûm*). Die Redensart *hyat vaçnâ frashô-temem* Yaçn. XLVI, 19; L, 11; LXIV, 7. Fragm. IX, 2 (W. II, p. 334). Nyaish. I, 2.

Ganz ausdrücklich aber spricht von der Auferstehung und dieser Neugestaltung der Welt und von denjenigen, welche sie bewirken, Zam. Y. 10: „Welche (Majestät, Gnade) des Ahura

Mazda ist, als die Geschöpfe schuf Ahura Mazda, die vielen und guten, die vielen und schönen, die vielen und nützlichen, die vielen und frischen (neuen), die vielen und glänzenden.“ 11: „Wann sie machen werden die neue Welt unalternd, unsterblich, unverweslich, unfaulend, ewig lebend, ewig glücklich, frei herrschend, wann die Todten auferstehen werden; wann kommen wird die lebendige Unsterblichkeit, die nach Wunsch die frische Welt schafft.“ Man sieht, die Neubelebung ist hier nicht dem Ahura direct zugeschrieben, wie der Plural *kerenavān* beweist; wir werden unten den Grund davon vernehmen. Dagegen ist 19—20, wo sich dieselbe Stelle von 11 an, in Bezug auf die Ameša-Çpeñta's, wiederholt, statt: „wann sie machen werden“ gesetzt: „jene, welche nach Wunsch die neue Welt schaffen werden etc.“ Und ebenso 23—24, wo dasselbe von sämmtlichen geistigen und irdischen Yazata's und allen Çaošyañta's gesagt ist. Und endlich 89, wo es von dem *Çaošyāç per eminentiam* heifst: „Welche (Gnade) begleitet den Çaošyāç, den Siegreichen, und die andern Freunde, wann er machen wird die neue Welt unalternd, unsterblich, unverweslich, unfaulend, ewig lebend, ewig glücklich, frei herrschend, wann die Todten auferstehen“ etc., wie oben. Und dann wird fortgefahren 92: „Wann der Körpererheber vorschreitet vom Wasser Kaçvi, der Genosse Mazda Ahura's, der *Vîçpa taurvairi* Sohn, Kunde verkündend, siegreiche.“ 94: „Er wird blicken mit des Geistes Blicken auf alle Geschöpfe, entgegen schauen wird er der bössamigen Unholdin; er wird die ganze bekörperte Welt anschauen mit den Blicken des Segens und sehend wird er unsterblich machen die ganze bekörperte Welt. Seine Freunde werden hervorkommen, des Körpererhebers, des Siegreichen, die gutdenkenden, gutredenden, guthandelnden, die der guten Lehre zugethanen und nicht irgendwie falschredenden mit ihrer eignen Zunge.“ Diese Stelle ist von mir anderswo (Mithra p. 83) erläutert worden und ihr für die Auferstehungslehre so höchst wichtiger Inhalt ist an und für sich klar.

Ein höchst merkwürdiges Fragment über die Auferstehung findet sich Misc. Fr. IV, p. 332 W. Es enthält das Lob des *Airyaman Išyô,* eines Wesens, welches im zarathustrischen System nach Farg. XX eine dem bösen Einflufs des Teufels entgegengesetzte Heilkraft zu bedeuten scheint, den apollini-

schen Heilgöttern entsprechend. Diesem Lob wird beigefügt: „in die Erde verborgen sei (wird sein) Aṅrô-Mainyus, in die Erde verborgen mögen (werden) sein die Dämonen. Auf stehen die Todten wieder, in den reinen [1]) Leibern wird bekörpertes Leben erhalten.“ Bei der grofsen Corruptel, in welcher die Hss. dieses Fragment darbieten, ist die Uebersetzung zum Theil eine vermuthungsweise; der Sinn im Ganzen steht aber wohl fest. Die Worte *uç iriçta paiti araôñti* scheinen mir von Westergaard glücklich hergestellt; *ut* mit *ar* bedeutet auch im Sanskrit „sich erheben“, „aufsteigen“; zu *uç* — *paiti* vergl. Zam. Y. 11: *yaṭ iriçta paiti uçéhistân.* Das Adjectiv *vîzvaôñhu* scheint sich, wie ich aus W.'s Schweigen über Varianten dieser Codices schliefse, in K. 19, K. 15, L. 11 und Pr. 13 zu finden. Zum Vergleich damit bietet sich der Superlativ *vîzvôiçtăm* Farg. VIII, 10, welchen Spiegel mit „rein“ übersetzt; ferner der Hundename *vîzus* Farg. V, 32, Genit. *vîzaos* oder *vîzâus* Farg. XIII, 16. Spiegel übersetzt: „der eben zum Leben gekommen ist.“ Möglich, dafs es eine Composition von *vî* mit *zu* ist, welches letztere dann etwas Unreines bezeichnen müfste, wenn *vîzvôista* oben richtig gegeben wurde. Aber möglich auch, dafs wir an eine Wurzel *vîz* denken müssen, die mit Sskr. *vîǵa* Samen zusammenhängt.

Diese Urtexte nun, deren Abfassung schon aus sprachlichen und anderswo zu entwickelnden historischen Gründen vor die Zeit der persischen Könige zu setzen sind, im Zusammenhalten mit der Erzählung Theopomp's, welche natürlich nicht blofs von einer gestern entstandenen, sondern von der traditionellen Lehre der Magier aufgefafst werden mufs, und mindestens einige Jahrhunderte vor dem Historiker selbst zurückbezeugt, berechtigen uns zur Behauptung: die Apokatastase und die damit verbundene Auferstehung ist ein altes, der Bildungs-Periode der Perserkönige vorausgehendes zarathustrisches Dogma; spätere parsische Texte, welche es behandeln, können daher bezüglich dieses Dogma's mit vollem Rechte benutzt werden, wobei freilich stets zu untersuchen ist, ob sich in die Einzelheiten der Darstellung nichts Unächtes eingeschlichen hat.

[1]) *vîzvaôñhu* scheint ein Epitheton zu *tanusu* zu sein; es erinnert an *vîzvôistăm* Farg. VIII, 10, wo es Spiegel mit „rein“ übersetzt.

Vordem wir jedoch zur näheren Erörterung des Capitels XXXI des Bundehesch schreiten, wollen wir durch Theopomp's oder des sonstigen gleichtüchtigen Gewährsmanns, des Plutarch, Nachrichten veranlaſst betrachten, was nach der Lehre der Magier der Apokatastase vorausgeht: „Es kommt die vorbestimmte Zeit", so heiſst es, „wo Areimanios Pest herbeiführend und Hunger von diesen gänzlich zu Grunde gerichtet und verschwinden gemacht werden muſs." Die letzten Zeiten sind also durch gewaltige Katastrophen bezeichnet, und zwar zunächst durch Hunger und Pest; der böse Geist führt sie herbei: es ist sein letztes Wüthen. Diese Nachricht ist ganz gestützt und bestätigt durch die einheimischen Autoritäten. Es wird nämlich in der letzten Zeit vor der Auferstehung der gefesselte Dahâk los Bundeh. p. 69, l. 16: „Zu jener Zeit, wenn die Schlange Dahâk los wird, steht jener (Çam) auf, der ihn tödtet. Zehntausend Frohar's der Reinen bewachen ihn (den Çam). (Dahâk, den man Bivarâçp nennt.) Auch das wird gesagt: Fritun, als er den Dahâk überwand, konnte ihn nicht tödten; er band ihn an den Berg Demâvand; wenn er los werden wird, steht Çam auf, der da Mazdayaçna ist, und wird ihn tödten." Daſs aber dies Loswerden Dahâk's mit groſsen Plagen der Menschheit verbunden ist, versteht sich von selbst. Vergl. Spiegel, Avesta I, p. 32 u. 33, wo ausdrücklich die Seuchen bezeichnet sind und zwar diese vor Oschederbami — der Hunger aber vor Oschedermah durch den Winter oder Regen Malkosch; dieser Winter ist aber ausdrücklich genannt Farg. II, 47—61 Sp., wo die Huzv.-Uebersetzung zu vergleichen ist. Ganz analog ist, was die deutsche Mythologie lehrt; am Ende der Welt werden der gefesselte Loki, der Fenrirwolf und die Midgardschlange los und es treten dann die dreijährigen Fimbulwinter (Simrock, Myth. I, 138. 162) ein.

(Bundehesch Capitel XXXI, cf. p. 113 flg.)

Gleich der Eingang des Capitels, welcher eine stufenweise Beschränkung der Nahrung der Menschen lehrt, bis sie zur Zeit des Çaośyâç ganz aufhören werden, zu essen und zu trinken, ohne zu sterben, kündet sich als ein Citat aus der Din an, und wir haben die Stelle also unzweifelhaft als eine Uebersetzung aus dem Urtexte zu betrachten. Glücklicher Weise ist uns aber auch grade das Charakteristische derselben

durch das Zeugnifs Theopomp's als alt und ächt bestätigt, welcher sagt: *καὶ τοὺς μὲν ἀνθρώπους εὐδαίμονας ἔσεσθαι μήτε τροφῆς δεομένους μήτε σκιὰν ποιοῦντας* (Plut. de Is. et Os. 47).

Es folgt hierauf das wirklich schöne und erhabene Gespräch Zarathustra's mit Ahura über die Möglichkeit der Auferstehung, welches ebenfalls aus der Schrift entnommen ist. Defswegen finden sich denn auch bei der durchgängigen Gleichförmigkeit des Gedankens und der Sprechweise, welche in den Urtexten herrscht, mehrfache Reminiscenzen an diese. So sind, wo von dem Leib die Rede ist, den der Wind fortträgt oder das Wasser wegführt, die zendischen Worte *vâtô-bereta* (Farg. V, 3) genau übersetzt. Die Beschreibung der Himmelsfeste ist eine Reminiscenz an Farv. Y. 2, 3; *rik knark* ist wohl gleich *dûraê karanô*, *rusnn* gleich *uçca raokhšnô*, während die Worte *mn guhri hvanâhni* eine eigenthümliche Vorstellung enthalten, nach welcher der Himmel aus Edelstein gebildet ist.

Der Passus über die Erde enthält deutlich die Worte aus Farv. Y. 9: *yâ vîçpem ahûm açtvañtem baraiti.* Die Worte über die Befruchtung der Mütter l. 17 sind die Uebersetzung einer Stelle, die mit Farv. Y. 11. 22. 28 die gröfste Aehnlichkeit hat und schon durch den Ausdruck *dr burtar* = *barethrišva* sich als solche kennzeichnet.

Die Beschreibung der Wasserwolke, welche das irdische Wasser trägt und dort herabregnet, wo sie will, erinnert an Tir. Y. 40; die des Windes gebraucht die Worte: *pnn vat niruk vazit*, welche an das Zendische (Tir. Y. 33) *vazaiti vâto daršis* anklingen.

Für die Stelle über die Rückkehr der einzelnen Körpertheile aus den Elementen kann ich zwar keine Zendtexte anführen; sie trägt aber den Charakter uralter Parallele zwischen Mikro- und Makrokosmus, wie sie in den Upanischaden häufig zu finden ist. Auch die nordische Mythologie hat denselben Zug aufbewahrt; vergl. Simrock, D. M. p. 21.

Es folgt hierauf die Schilderung der Auferstehung, bei welcher es ganz dem Systeme angemessen ist, dafs Gayomart zuerst ersteht; denn er ist ja in der nächsten Beziehung zu Çaošyãç. Höchst interessant wäre es, die Ursache zu finden, warum für die Auferstehung sieben und fünfzig Jahre nöthig

sind? [1]). Vielleicht ist es eine Parallele zur Geschichte der

[1]) Epimenides schläft 57 Jahre in der Höhle (Plin. VII, 52. 53). Die 57 Jahre kommen vor in der Huzvaresch-Uebersetzung Yaçn. LIX, 1, Cap. LVI, 10, 5. XLII, 3, c.

Plin. H. N. VII, 52: *Quam equidem (fabulositatem) et in Cnosio Epimenide simili modo accipio. Puerum aestu et itinere fassum in specu septem et quinquaginta annis; rerum faciem mutationemque mirantem velut postero experrectum die; hinc pari numero dierum senio ingruente, ut tamen in septimum et quinquagesimum atque centesimum vitae duraret annum.*

Varro (de L. L. VII, p. 283) giebt dem Schlaf nur 50 Jahre Dauer, ebenso Plut.: *An seni gerenda sit resp.;* Pausanias, Attic. 14 vierzig; Suidas sechs.

Paus. Attic. XIV, 4: *πεποίηται δὲ καὶ καθήμενος Ἐπιμενίδης Κνώσιος, ὃν ἐλθόντα ἐς ἀγρὸν κοιμᾶσθαι λέγουσιν ἐσελθόντα ἐς σπήλαιον· ὁ δὲ ὕπνος οὐ πρότερον ἀνῆκεν αὐτὸν πρὶν ἢ οἱ τεσσαρακοστὸν ἔτος γενέσθαι καθεύδοντι καὶ ὕστερον ἔπη τε ἐποίει καὶ πόλεις ἐκάθηρεν ἄλλας τε καὶ τὴν Ἀθηναίων.*

Plut.: *An seni resp. gerenda sit* (Moral. ed. Dübner. II, p. 957, 45): *ὥσπερ Ἐπιμενίδην λέγουσι κατακοιμηθέντα νεανίαν, ἐξεγρέσθαι γέροντα μετὰ πεντήκοντα ἔτη.* Varro de L. L. VII, p. 283 ed. Spengel: *Nec mirum quom non modo Epimenides post annos L experrectus a multis non cognoscatur, sed etiam Teucer Livii post annos XII a suis qui sit ignoretur.*

Suidas s. v.: *Ἐπιμενίδης — οὗ λόγος ὡς ἐξίοι ἡ ψυχὴ ὁπόσον ἤθελε καιρὸν καὶ πάλιν εἰσῄει ἐν τῷ σώματι· τελευτήσαντος δὲ αὐτοῦ, πόῤῥω χρόνων τὸ δέρμα εὑρῆσθαι γράμμασι κατάστικτον — οὗτος ἔζησεν ϱν′ ἔτη, τὰ δὲ ἓξ ἐκαθεύδησεν.* Wolf, Menage, Küster und Gaisford lesen ξ′ (*ἑξήκοντα*) nach Schol. Luc. Timon 6. *ἑπτὰ* Prov. App. Vat. IV, 97.

Maximus Tyrius (Diss. XXVIII) hält den Schlaf des Epimenides für von ihm selbst ersonnen, um seinen Anhängern allegorisch zu zeigen: das Leben sei ein Schlaf. Er steigt mit Pyth. in die Idäische Grotte und heifst Curet (Diog. L. VIII. Vita Pyth. 3). Er rühmt sich des Umgangs mit den Göttern und ihrer Belehrung während der Zeit seines Schlafes. Er wird von den Nymphen mit Speise versehen. Er heifst *καθαρτὴς* und seine wichtigste Thätigkeit sind die *καθαρμοί*. Die Reinigung von Athen findet Ol. XLVI, 1 statt. Er trieb schwarze und weifse Schafe auf den Areopag und liefs sie dort frei gehen; wo sie sich niederlegten, wurden sie *τῷ προσήκοντι θεῷ* geschlachtet; daher werden die *βωμοὶ ἀνώνυμοι* abgeleitet. Er errichtet das Heiligthum der Eumeniden. Er soll ein Gedicht von 4000 Versen *περὶ Μίνω καὶ Ῥαδαμάνθυος* geschrieben haben; ferner *καθαρμοί*.

Von Epimenides erzählt die Sage (Diogenes v. Laerte I, 10, 2) Folgendes: Von seinem Vater auf's Landgut geschickt nach einem Schafe, bog er um Mittag vom Wege ab und ruhte schlafend in einer Höhle sieben und fünfzig Jahre. Dann stand er auf und suchte das Schaf, in der Meinung: er habe nur kurz geruht. Als er es aber nicht fand, ging er auf's Landgut, traf Alles verändert und den Besitz in andern Händen, wefshalb er in die Stadt zurückkehrte, um sich zu erkundigen. Und als er in sein Haus trat, begegnete er solchen, die ihn fragten, wer er sei, bis er seinen jüngeren Bruder fand, der damals schon ein Greis war, und er von diesem die ganze Wahrheit erfuhr.

Theopompus Chius in seinem Buch *Θαυμάσια* hatte überdiefs erzählt: er sei in eben so viel Tagen gealtert, als er Jahre geschlafen habe. Er lebte nach Phlegon 157 Jahre, nach der Tradition der Creter 299, nach Xenophanes von Colophon 154 Jahre. Einige sagten: er habe nicht geschlafen, sondern er sei eine Zeit lang umhergewandelt, mit Wurzelsammeln beschäftigt. — Es ist offenbar, dafs die Zahl 57 die ursprüngliche ist: funfzig bei Plutarch und Varro und sechszig beim Scholiast des Lucians sind die runden Zahlen — vierzig bei Pausanias wahrscheinlich ein Gedächtnifsfehler.

Die Reinigung zu Athen fällt in das Jahr 596.

In 57 Jahren stellt Çaośyãç bei der Auferstehung die Todten her.

Der wahre Heiland vollbringt die erste Auferstehung in 57 Tagen (von Palmsonntag bis Pfingstsonntag); sein Leiden und Tod dauert ungefähr 57 Stunden.

Entstehung des Menschengeschlechtes, wo fünfzig Jahre verlaufen, ohne dafs Maschia und Maschiane zeugen, worauf sie dann sieben Paare hervorbringen, was sieben Jahren entspricht.

Es folgt dann die Zusammenkunft aller Menschen, bei welcher ihre guten und bösen Werke offenbar werden. Der Urtext, welcher dem Verfasser des Bundehesch vorlag, bediente sich hierbei desselben Wortes *hañgamanem*, welches von den Versammlungen Ahura's mit den Himmlischen und Yima's mit den Irdischen Farg. II gebraucht ist, von den Zusammenkünften Ahura's und Zarathustra's Yaçn. XII, 5. Serosh Y. 4: *narãm asaonãm hañgamanâis.*

Diese Zusammenkunft aber erhält den Beinamen *Çtvaçtran* oder, wenn wir das *i* noch zum Worte ziehen: *Içtvaçtran.* Dieses Wort ist ein vom Namen des ersten Sohnes des Zarathustra gebildetes Adjectiv. Der Name *Içatvâçtra* findet sich Farv. Y. 98. Bund. p. 79, 16 heifst er der Meister der Athauruna's, der Mopet der Mopets, der hundert Jahre nach der Din starb. Auch diese Qualification ist gewifs ächt; Farv. Y. 88 wird Zarathustra der erste Athauruna, der erste Krieger, der erste Ackerbauer genannt; es ist daher sehr natürlich, dafs seine drei Söhne als die Häupter der drei Stände gedacht wurden. Dafs aber jene Versammlung der Auferstandenen nach *Içatvâçtra* benannt wurde, ist begreiflich: es ist eine Art geistlichen Gerichtes, welchem der oberste Mopet vorsitzt; findet ja auch das Sündenbekenntnifs vor den Desturs statt.

Auffallend könnte es sein, dafs hier der Gottlose unter den Gerechten erscheint, wie ein weifses Thier unter einer schwarzen Heerde. Plutarch (Quaest. Rom. p. 270 E.) bezeugt aber, dafs „weifs" die Trauerfarbe der Weiber war, was er mit dem Magismus in Verbindung bringt.

Die drei Tage der Pein der Gottlosen in der Hölle und der Freude der Gerechten im Himmel entsprechen für die Gesammtheit der Menschen jenen drei Nächten nach dem Tod, welche nach Y. Fr. II der Gerechte und der Gottlose in Freude oder Schmerz zubringen.

$57 = 7 + 10 + 40$, also drei mystische Zahlen.

$57 = 3 + 6 \times 9$, die drei zarathustrischen Grundzahlen.

Die Höhle des Epimenides erinnert an die des Zoroaster, an die Mithrischen Höhlen.

Seltsam ist der Ausdruck für jene Angst, welche am Tag des Gerichtes stattfinden wird: An jenem Tag, wo die Reinen von den Gottlosen getrennt werden, wird jeder Mann Urin an seinem Fuſse hinablassen. Allein er wird verständlich durch Farg. XVIII, 40, wo das Uriniren durch Abschlagen des Wassers vor dem Fuſs als ein Verbrechen bezeichnet wird; vergl. Sadder LX und Minokhard p. 37: „Vor den Füſsen urinire nicht, damit du in der Lehre der Dev's nicht ergriffen wirst und damit dich um dieser Sünde willen die Dev's nicht in die Hölle ziehen.“

„In dieser Bewirkung der Neumachung werden jene reinen Menschen, von welchen geschrieben ist, daſs sie lebendig sind, fünfzehn Männer und fünfzehn Frauen zur Hülfe des Çaośyãç kommen.“ Es ist offenbar *frskrtari* zu lesen, wie sich aus der Vergleichung von p. 69, 9 und p. 15, 10 ergiebt.

Die Lehre von den Helfern des Çaośyãç bei der Auferstehung ist in den Urtexten bezeugt; denn Zam. Y. 89 werden neben dem, die Apokatastase bewirkenden Çaośyãç dessen andere Freunde *(anyaōçciṭ hakhayô)* genannt, und 95 heiſst es: Dessen Freunde kommen herbei, des Körpererhebers, des Siegreichen, die gut denkenden, gut redenden, gut handelnden, von guter Lehre und nicht irgend unwahrredend mit ihrer eignen Zunge.

Daſs es aber Menschen gebe, die nicht gestorben sind und an verborgenen Orten harren bis die Auferstehung kommt, davon giebt Bundehesch in dem Capitel XXX, welches dem von der Auferstehung vorausgeht, Zeugniſs; p. 68, 10 (cf. pg. 111).

Die noch Lebenden, welche hier genannt werden, sind also Pasutan, Vistaçp's Sohn. Er findet sich in der Aufzählung der Söhne des Vistaçp nicht, wie sie uns im Farv. Y. erhalten scheint, wahrscheinlich wird sein Fravaśi nicht angerufen, weil er lebt. Dagegen nennt ihn der allerdings spätere Vishtasp Y. 4: „Sei ohne Krankheit und Tod wie Peśôtanus.“ Seltsam, daſs dieser so begnadigt gedachte Sohn des Königs den übeln Namen Peśôtanus hat, der sonst einen Sünder bezeichnet. Er lebt in jenem paradiesischen Aufenthalt Kandic, welchen unsere Texte Ab. Y. 54. 57 bezeugen. Die Unsterblichkeit wird ihm zu Theil durch die Opfermilch, welche ihm Zartust zu trinken gab. Vie de Zor. (Anquetil: ZAv. I, 2 p. 40).

Ganz irrthümlich bringt Anquetil den Paschutan in die

Stelle Farg. II, 42, wo er behauptet: *Paschoutan (excellent corps) est la Traduction parsie du zend Veschkerespéete.* Dieser Sohn des Vistaçp heifst aber auch Catruminui. Ein Flufs in Kandic p. 53, 4: Der Flufs *Pitakmian catrumian* ist in Kandic (p. 51, 4: *Pedâmeyan Catrumeyan*).

Der zweite Unsterbliche ist Agriric Psengai, der im Lande Çaokavaçta herrscht. Von diesem Agriric wird p. 79, 4 mit einer kleinen Modification des Namens Agrêrad gesagt, dafs er Afrasiab's und Garçêvaz's Bruder war [1]); ebendaselbst wird aber als Afrasiab's Vater, Pseg genannt, was auch Modjmil bestätigt und was im Schahnameh (Newder 75. 79. 102) des weitern enthalten ist, wo Afrasiab, Agrirets und Gersivez Brüder sind, Söhne des Peschengh, Enkel des Zadschem. Diese ganze spätere Tradition ist aber bezeugt durch Farv. Y. 131: *aghraêrathahê naravahê*, wo letzteres Wort ein Patronymicum zu sein scheint.

Die Stellen, an welchen Sijawusch vorkommt, sind folgende:

Farv. Y. 132: *kavôis çyâvaršânô*, worauf sogleich *kavôis haoçravañhô* folgt; voraus geht *kavôis uçadhanô* [2]) zwischen ihn und Çyâvaršânô sind jedoch drei Glieder eingeschoben: *kavôis aršnô kavôis piçanañhô* — *kavôis byârešânô.* Destur Darab (Anq. II, p. 279) nimmt sechs Söhne des Kaous an, welche mit dem auf Manuscithra folgenden Namen beginnen.

Ebenso Zam. Y. 71: *yimca kavaêm uçadhanem yimca kavaêm aršnem yimca kavaêm piçinem yimca kavaêm byaršânem yimca kavaêm çyâvaršânem*, worauf 73: *kavaêm huçravañhem* folgt.

Gosh Y. 18 wird erzählt, wie Haoma den Frañraçiana gebunden und ihn zu Huçrava geführt und dieser ihn getödtet

[1]) Afrasiab wird von dem zweiten Sohn des Fritun, Tur, abgeleitet:

Fritun
|
Tur
|
Durvsaçp
|
Çpaênaçp
|
Zaêsm Turk
|
Psheg.

[2]) *Kava Uça* Ab. Y. 44; Afr. Zart. 2.

habe am Ufer des See's Caêcasta, er, der Sohn, zur Rache des Sijawusch: *puthrô kainê çyâvarśânahe zurô-ǵatahê narahê aghraêrathahê ca naravahê.* *kainê* steht für *kainyo* oder es ist *kaêna* zu lesen Ram. Y. 28. Dies ist ganz dem Firdusi entsprechend. Huçrava tödtet den Afrasiab zur Rache für den Mord seines Vaters Sijawusch, den Gerwi (wahrscheinlich *zûrõ* oder *ǵûro* der Hss.) auf Befehl Afrasiab's gemordet hat und zur Rache für Agrirets, den Bruder des Afrasiab, Sohn des Pescheng, der hier *Aghraêrathahê naravahê* heiſst, wie er auch Farv. Y. 131 genannt ist. Er war ein edler Fürst und Onkel des Sijawusch, den Afrasiab wegen seiner Vertheidigung der Iranier mit eigner Hand ermordet. Vielleicht steht *narahê* und *naravahê* für Vater und Onkel. — Dasselbe wiederholt sich 22; Ashi Y. 38. 42; Zam Y. 77.

Afrin Zart. 3: *çrîrem kehrpem anâçtravanem bavâhi yatha kava çyâvarśânô.* Anq. II, p. 93: *Soyez pur de corps et sans péché comme ké Siavakhsch; grands comme ké Siavakhsch* II, 90. *Voyez le bien comme Siavakhsch* II, 99.

Im Minokhard kommt über Çyâv. vor (Sp. P. Gr. p. 138, p. 151) III, 46: „Und von Kai Uç ist dieser Nutzen entsprungen, daſs der König Çyawakhs aus seinem Leib geschaffen;" und 49: „Und von Çyawakhs ist dieser Nutzen: die Geburt des Kai Khaçraw und das Machen des Kandij."

Im Bundehesch kommt Çyâv. nicht vor, wohl aber sein Onkel Aghraêratha; p. 79 init. ist die Genealogie des Afrasiab gegeben: ...*âvi pśeg zaêsm turk çpaênaçp durvsaçp i tuf fraêdaên.* Dies stimmt mit Modjmil: *Afrasiab voici sa généalogie: Afrasiab, fils de Pescheng, fils de Raiesch, fils de Zadschem, fils de Tour, fils de Aferidun — sa mère.* Und mit Schah N. Newder 75. 79. 102, wo Afrasiab, Sohn des Pescheng, Enkel des Zedschem, genannt wird. Seine Brüder sind Agrirets und Garsiwez. Weſshalb im Bundehesch fortgefahren wird: *zk v garçêvaz kêkadân agrêrad kna 3 brât but avmnd.* Und Bundeh. p. 68 fin.: *Agririci Psengâi pnn dmik çaokâvaçta.*

Doup Nirengh II, p. 53: *Je rappelle ici l'âme pure et heureuse de Ké Khosro (fils) de Ké Siavakhsch.* Afrin des sept Amschaspands II, p. 79 ist Siavakhsch ebenfalls zwischen Kaous und Ké Khosro genannt.

Das Land, wo Aghraêratha in Unsterblichkeit waltet, ist Çaokavasta, von welchem p. 70 l. 9 gesagt ist: „Das Land

Çaokavaçtan ist auf dem Weg von Turkestan nach Tschinastan auf der nördlichen Seite." Ich glaube die folgenden Worte (p. 69, 1) noch als eine Epexegese zu dieser Ortsbestimmung betrachten zu sollen: *acs guftiha kritund parsadgâ*. Anquetil übersetzt die ersten drei Worte mit: *c'est à dire où l'on prononce la parole* und zieht Parsadgâ zum Folgenden, indem er es als Namen des Sohnes des Khembié nimmt. Hierfür könnte angeführt werden, dafs Farv. Y. 96 der Genius des Parsatgâus angerufen wird: *parśaṭ-géus frâtahê aśaonô fravaśîm yazamaidê;* dafs also möglicher Weise Parsatgâus Eigenname eines Individuums ist, obgleich es auch ein Land oder einen andern Gegenstand bezeichnen könnte. Anquetil meint an dieser Stelle in Parsaṭgâus den Stier Hadayus finden zu können und giebt es mit: *du boeuf, qui a servi de monture*. Dagegen ist Parśaṭgava an einer zweiten Stelle von Farv. Y. 127 ganz offenbar die Bezeichnung eines Landes: *parśaṭ-gavaõ dâzgarô-gavaõ apakhśîrayaõ dañhèus aś. fr. yaz.* Anquetil: *Je fais izeschné au saint Feroüer de celui, qui rend abondant les troupeaux, les troupeaux de montagnes, ceux des grandes Provinces.* Das Wort *parśaṭ-gava* ist ganz ähnlich dem Vedischen *pṛśad-açva* Rigv. I, 89, 7, wo es der Scholiast erklärt: Die Maruts, welche Pferde, die weifse Tropfen haben; und dem *pṛçnigo*, was ebenfalls ein Beiwort der Maruts ist; die tropfende (kleine) Kühe haben. Ihre Mutter heifst Pṛçni (vergl. Benfey, Glossar s. v.) und wird als Kuh vorgestellt, bald mit der Erde, bald mit dem Himmel identificirt. Was *dâzgarô* bedeutet, weifs ich nicht; vielleicht könnte man an Sskr. *dahara*, klein, denken. Alle Epitheta zusammen scheinen mir auf ein Land mit kleinen Rindern und wenig Milch zu deuten, was zu der nördlichen Lage pafst. Çaokavaçta bedeutet wohl der Aufenthalt der Çaoka.

In der Wüste Peśiançe [1]), wo auch der Leib Çam's liegt,

[1]) Die Lage der Wüste Peśiance wird näher bestimmt p. 70, 5: „Die Wüste Pesiâcai ist in Kabulistan, wie gesagt ist: die offenbarste Höhe in Kabulistan ist Pesiâçai. Dort ist es wärmer; in der höchsten Höhe ist keine Hitze."

Die persische Tradition setzt das siebente Land Vaêkereta, wo die Pairika Knāthaiti den Kereçâçpa verfolgt, nach Kabul (vergl. die Huzv.-Uebers. Farg. I, 34 Sp. und Anquetil's Note zu der Stelle) — und ebendaselbst in der Wüste Peśiance liegt der Leib des Helden bis zur Zeit der Auferstehung. Wir werden gut thun, bei dieser Tradition so lange stehen zu bleiben, bis uns das Gegentheil bewiesen ist; die Gründe Vaêkereta nach Segestan zu setzen, sind keineswegs so schlagend, dafs wir Ursache hätten, von der Meinung der Parsen abzuweichen.

Minokhard bei Sp. P. Gr. p. 141, 8. 9. 10 (cf. Bundeh. p. 24 lin. ult.) sagt, dafs der Leib Çam's sich in der Wüste *pust-gustâçpân* nahe am Berg Damâvant

ist der dritte Unsterbliche, den Bundehesch Hvembya nennt. Er ist unstreitig Khumbya, dessen Genius Farv. Y. 138 angerufen wird; *fradâkhstôis khumbyêhê aś. f. yaz.*, wo einige Handschriften Humbyêhê geben. Dieser Khumbya wird aber angerufen zum Widerstand gegen Aêśma und seine Genossen. Dafs Khumbya ein Beiname ist, geht auch aus unserer verdorbenen Stelle hervor, deren Sinn mir zu sein scheint: Khumbya wurde aus Furcht vor Chasm (Aêśma) in einer Grube (*khumba*) erzogen und heifst defswegen *khumbya* [1]); *kumbâ* heifst Sskr. Schutzwehr um einen Opferplatz: *kumbha* Topf; *kumbika* ein Volksname. Im Zend bedeutet *khumba* einen gröfsern Topf, resp. Kessel oder Ofen; vergl. Farg. VIII, 84. Wir haben es also hier mit einem Mythus zu thun von einem Frommen, Namens Fradâkhsti (was übrigens auch Patronymicum sein kann), der in einem grofsen Kessel, vor dem Dämon verborgen, erzogen wurde. Wir haben ein Analogon davon in der Vedischen Sage von Agastya, der in einem *kumbha* aus dem Samen Mitra's und Varuna's erzeugt wird. Vergl. Muir, Original Sansk. Texts p. 76 sqq.

In Airanvić wird kein unsterblicher Mensch als Meister angegeben, wohl defswegen, weil Zarathustra dort Meister ist, welchem aber die Gabe der Unsterblichkeit nicht beigelegt wird. Es steht daher hier der Baum Ohnegift.

Der vierte Unsterbliche endlich, in dem von Yima gemachten Var, ist Urvatad-nara, der auch in den Urtexten dorthin gesetzt wird; vergl. Farg. II, 41.

Zu diesen vier Lebendigen kommen nun noch weitere Helden der iranischen Stammsage, und zwar Narêi Vîvañgân (Anq.: Neriman), es könnte der Sohn Kereçaçpa's sein, der nach der von Modjmil (J. As. T. XI, 155) angegebenen Genealogie von Yima und anderer Linie als Fritun abstammt und somit auch von Vivanhaō. Aber wahrscheinlicher noch ist es Aosnara (Anq. II, p. 93. 99).

befinde; in dieser Wüste sei, aufser dem zum Leben nöthigen Getreide, kein Baum; es seien viele goldene Füchse dort. Ueber den Berg Demavend vergl. Bund. p. 24 l. 7 u. 12, p. 70, 1, wo der Berg Demavend neben den Berg Pdśhvargar gestellt wird, woraus jedoch noch keine Nähe folgt. Vom Berg Govand heifst es Bundeh. p. 24 l. ult., er sei dort in Pust-Vstaspân beim Atro-Burzin Mithro, dreifsig Parasangen nach Westen. Aber p. 23, 10 heifst es vom Berg Raêvand, dafs er in Chorasan sei und dafs dort das Feuer Atroburzin darauf sei; und p. 42, 3 heifst der Berg Raêvand ebenfalls Pust-Vstaspan.

[1]) *hvembya . . . bimi chasmi râ dr hvembe frvrit.* Was aus den Resten *aceśâ* zu machen sei, weifs ich nicht; vielleicht steckt der Name *fradâkhsti* darin.

Afrin Zart. 2. — Newder = Naotara; cf. Ab. Y. 76. 98. Toç Nodarâ, der im Schahnameh berühmte Tus, der Sohn Newder's (Schahn. Newder 515), der Aban Y. 54 als Erstürmer von Kandic erscheint. Er ist der Enkel Manuscithra's, von dessen zweitem Sohn. Gim ist ebenfalls einer der Helden des Schahnameh (Kâous 45); sein Vater ist Godarzâ (Zend. wahrscheinlich Gao-derezô), welcher Bairezi tödtet. Aehnlich lautet Berezišnus Farv. Y. 110 *(burzi nomen Athletae Turanensis. Vull. burzvial)*. *Γωτάρζης Γεοπόϑρος* kommt auf einer Inschrift bei Bisitun vor (vergl. Ritter IX, p. 355). Asavand, der Sohn Pôurudakhsta's, der Aban Y. 72 und Farv. Y. 112 als Ašavazdaṅhô Pôurudâkhstayanahê vorkommt.

Im Ganzen sind es vier Helden, somit zu jenen obigen vier gezählt: acht, welche unter den fünfzehn Helfern des Çaošyãç einbegriffen sind. Hierzu können wir dann allenfalls noch Çam und Huçrava rechnen.

Die Zahl fünfzehn aber steht wiederum mit den fünfzehn Jahren der Raivasstaude und ihren fünfzehn Blättern in Beziehung.

Es ist eine tiefsinnige Anschauung, dafs die Unsterblichkeit der Auferstandenen durch ein Opfer vollbracht wird, und zwar durch jenes Opfer, welches bereits während der irdischen Weltdauer das Hauptopfer des zarathustrischen oder vielmehr arischen Cultus war, nämlich durch die Darbringung des Haoma. Der in der Liturgie dargebrachte Haoma, dessen Saft *(parahaoma)* ausgeprefst wird, ist der gelbe Haoma, wefshalb er auch immer das Prädicat *zairi* gelb hat (Yaçn. IX, 16 sqq.); gelbaugig Mih. Y. 88. Mithra hat zuerst das Haoma dargebracht: Mih. Y. 90; Wirkungen des Haoma. Der Haomasaft wird mit Milch vermischt: Yaçn. X, 13. „Preis dem Haoma, weil er des Armen Geist eben so grofs macht, wie den des Reichsten. Preis dem Haoma, weil er des Armen Geist grofs macht, wie den Verstand der Weisen. Den vollen Mann machst du heiliger und unterrichteter, der dich fürwahr, o gelber Haoma, geniefst, der du mit Milch vermischt bist." *gava-iriçtahê* übersetzt Neriosenh mit *gô saṃçlišṭam*, zu *iriçtahê* vergl. *hãmiriçta* Farg. XVIII, 72; in den Veda's bedeutet aber *go* nicht blofs die Kuh, sondern namentlich auch die mit dem Somasaft zu vermischende Milch. Daher kommt denn auch die sich öfter wiederholende Formel *haoma yô gava* Ardib.

Y. 18; Ab. Y. 17; Mih. Y. 6. Wahrscheinlich bedeutet *gaozastô* (Mih. Y. 91) auch Milch in der Hand und dies sich öfter wiederholende *gãm ǵivyãm* eben die mit dem Haoma zu vermischende Milch, an allen diesen Stellen giebt Anq. *gãm ǵivyãm* (Yaçn. III, 3; VII, 3; XXII, 1, 20; XXV, 1. Visp. XI, 3.) *lait des bestiaux*, während er Visp. XI, 4 *gaomavaiti* wieder mit *viande* übersetzt, da *myazdem* schon vorausgenannt ist. Auch das Adj. *gaomavaiti* Yaçn. XXII, 1, 20; LXVI, 1 u. LXVIII, 1. Farg. XIV, 8; XVIII, 143 Sp., könnte mit Milch versehen bedeuten; allein die Pehlevi-Uebersetzung und nach ihr Sp. und Anq. geben es mit Fleisch, was Asht. Y. 1 und Y. Fr. II, 16 als richtig beweisen. Auch Anquetil übersetzt Fleisch *yo yava* (Khursh. Nyaish. II, p. 13. Ardib. Y. II, p. 160. Mih. Y. II, 221). Genug, sowohl das Fleisch als auch die Milch der Kuh gehörten zum Haomaopfer, erstere als *myazda*, die zweite mit dem Safte vermischt.

Das Opfer, welches hier dargebracht wird, ist aber das allervorzüglichste. Deſswegen werden auch die vorzüglichsten Ingredienzien dazu verwendet, nämlich statt der irdischen gelben Haomapflanze der weiſse Haoma, von welchem Bundeh. p. 64, 1 gesagt ist, zunächst diesem Baum wächst der heilsame unvergängliche weiſse Hom, der an der Quelle des Wassers Ardviçur ist; wer davon genieſst, wird unsterblich; man nennt ihn den Baum Gokart, wie gesagt ist: Hum Duroš, von welchem man bei der Neumachung das Leben bereitet, ist der Erste der Bäume (cf. p. 58, 10). In den Texten kommt der Baum Gaokerenem nur einigemal vor, aber bezeichnend genug Farg. XX, 4, wo gesagt ist, daſs Ahura die heilsamen (?) gegen die Krankheiten hervorgebracht habe, viele vielhunderte, viele vieltausende, viele vielzehntausende um den einen Gaokerena herum.

Orm. Y. 30: *gaokerenem çûrem mazdadhâtem yaz.*

Hapt. Y. 3 u. 4 ebenso in naher Verbindung mit Haurvatâṭ und Ameretâṭ, ebenso Siroza I, 7. II, 7.

p. 19 l. 17: Zunächst bei diesem Baum Allsamen ist der Baum Gokart gesetzt zur Zurückhaltung des übeln Alters und es wird die Wiederherstellung der Lebendigen davon sein.

p. 42 l. 10: Ueber die Beschaffenheit des Baumes, den man Gokart nennt, heiſst es in der Din: Am ersten Tage war es, als der Baum, den man Gokart nennt, im Meere Ferankart in jener Tiefe des Berges wuchs. Bei der Neu-

machung ist er nöthig; denn sie bereiten daraus die Belebung. Ahriman hat in diesem Wasserschlund eine Kröte (Leviathan?) zum Verderben gemacht, welche dort um diesen Hom bewegt wird. Wegen dieser Kröte hat Ahura zehn Kar-Fische *(Kara maçyô)* geschaffen, welche rings um den Hom beständig alle herumkreisen. Immer hat einer von diesen Fischen den Kopf auf den der Kröte, es ist diese Kröte dieser Fische geistige Speise. Sie haben keine Speise nöthig bis zur Neumachung in der Kleinheit eines Haars. Als der Ort dieser Fische ist das Wasser Arc (Rañha) geschrieben, wie es heiſst: das gröſste der Geschöpfe Ahura's ist dieser Fisch, daſs gröſste der Geschöpfe Ahriman's ist diese Kröte dem Leibe nach und es ist ein Abgrund zwischen ihnen.

Der überirdische Ort dieses Baumes ist der Berg *hukairya*, die Spitze des Hara berezaiti, von wannen ihn die Vögel nach den verschiedenen Gegenden hintragen. Vergl. Yaçn. X, 10: „Dich, den groſsen und weisegeschaffenen, hat der Gott gebildet, der wohlthuende; den groſsen, dich, und weisegeschaffenen hat der Gott niedergesetzt, der wohlthuende, auf die Höhe Haraiti, dann haben dich dort heilig bezeichnete Vögel nach allen Seiten auseinander getragen nach den bewipfelten Wohnungen, nach den weiſsfarbigen Bergen. Darum erscheint Haoma auch immer an die Localität des Paradiesberges geknüpft, von dort ruft er Gosh und Ashi an (Gosh Y. 17 u. Ashi Y. 37). Auf dem Hukairya aber, das ist auf der Spitze des Hara Berezaiti, ist das Paradies und Mithra's Wohnung; vergl. Raŝn. Y. 23 u. Mih. Y. 50.

p. 59, 4 auſser dem Baum Gokart, aus welchem sie das Leben der Todten bereiten.

Neben dem Baum Gokart steht der Baum Allsamen, von welchem alle Pflanzen stammen (Bundeh. p. 19, 15; p. 63, l. 15; p. 43, l. 14). Der Baum Vielsamen ist in Mitten des See's Frankard gewachsen und die Samen aller Bäume sind auf ihm; er wird bald trefflich heilend, bald sehr heilend, bald alles heilend genannt.

Hierdurch erweist sich der weiſse Haoma oder der Baum Gokart *(Gaokerenem)* als der Baum des Lebens, der im Paradiese wächst. Diesen Baum beschreibt Jalkut Schimoni bei Eisenm. II, p. 311, und es ist der Baum des Lebens in der Mitte, dessen Aeste das ganze Paradies bedecken. Er hat fünf-

hunderttausend Geschmäcke und es ist keiner dem andern gleich; so ist auch eines Geruch dem andern nicht gleich. Es sind sieben Wolken der Herrlichkeit über demselben, und er wird von den vier Seiten der Welt geschlagen, dafs sein Geruch von einem Ende der Welt bis zum andern geht.

Wie nun der Haomasaft dieses Auferstehungsopfers von dem vortrefflichsten Haoma, vom Baum des Lebens, genommen wird, so Milch und Fleisch von dem trefflichsten Rinde, von der Kuh Hazayos oder Hadayâokš (Bundeh. p. 45, 19; p. 57, 8), der auch Çarçaok heifst (p. 37, 16; p. 45, 19). Der erstere Name mufs im Zend Hazâyus gelautet haben und seine Ableitung ergiebt sich aus dem Zendischen *haz* [1]) = Sskr. *sah* tragen, bewältigen; *sahas* Kraft; es kann eine Zusammensetzung sein von *sah* und *âyus*: der das Leben trägt, oder einfach den Geduldigen *(sahišnu)* oder Tragenden bedeuten. Dieser Name dürfte in nächster Beziehung zur urweltlichen Function dieses Rindes stehen; denn an der oben angeführten Stelle (p. 37, 16) heifst es l. 16: „Neun Gattungen Menschen gingen auf dem Rücken des Stiers Çari-Caok auf dem Meer Ferankart nach den andern sechs Kešvar's und sind dort, und sechs Gattungen Menschen blieben in Qaniras.“ Und p. 45, l. 19: „Vom Stier Hazayos, den man Çarcvk nennt, ist gesagt: am Anfang gingen die Menschen (auf ihm) von Kešvar zu Kešvar.“

Wahrscheinlich ist jenes Paar gemeint, von dem p. 20, 3 gesagt ist: „Der lichte und kräftige Samen des Stiers wurde in den Mondkreis gebracht und dieser Samen wurde im Lichte des Mondes gereinigt und in aller (Weise) bereitet und Hauch in den Leib gemacht; von da entstanden zwei Stiere, einer männlich und einer weiblich, und dann wurden von dieser einzigen Gattung zweihundert zwei und siebenzig auf der Erde offenbar.“ Dieselbe Stelle wiederholt sich p. 28, 13. Wie in dem Avesta offenbar ist: „Der Same des Stiers wurde zum Mondkreis getragen und dort gereinigt. Thiere vieler Art wurden daraus geschaffen, zuerst zwei Stiere: einer Mann und einer Weib, und dann von jeder Art wurde ein Paar auf die Erde gelas-

[1]) Der Wechsel von *z* und *d* kommt auch anderweitig im Zend vor; vergl. *dbaretha* und *zbaretha*. Von der Wurzel *haz* kommt meines Wissens nur das Substantiv *hazas* Räuber vor. Eine Vergleichung mit *hazaoša* ist wegen des in letzterem mangelnden *y* nicht möglich. Dagegen könnte auch an Sskr. *saha*, mit, gedacht werden, obgleich ein entsprechendes *haza* im Zend fehlt.

sen, ein Haçar (was drei Parasangen sind) wurden sie von Airanvić offenbar, wie gesagt ist: wegen des Werthes des Stiers wurde er zweimal geschaffen, einmal als Stier und einmal in den Thieren allerlei Art. Tausend Tage und Nächte genossen sie nichts.“ (Vergl. Siroza I, 12: *maôn̉hahê gaocithrahê géusca aêvo-dâtayaõ géusca pouruçaredhayaõ.*) Möglich auch, dafs der Gopatischah des Minokhard hierher gehört.

Der Name Çar-çaok (Kopf des Nutzens oder nützlicher Kopf und Glanz) erklärt sich entweder dadurch, dafs diese Rinder in Bezug zur Çaoka, einem noch ziemlich unklar dastehenden weiblichen Genius des Gedeihens, gedacht wurde, oder sollte Çaoka selber jene Kuh sein, die geschlachtet wird? Vielleicht hat auch jene Kuh, welche die Erde trägt (Farg. II, 18), hierher Bezug.

Die gute, mazdageschaffene reine Çaoka wird angerufen Farg. XXII, 3 (wenn die Stelle richtig verstanden). Farg. XIX, 37 heifst es: *nizbayêmi çaokãm van̉uhîm vôurudôithrãm.* Sie ist Ardib. Y. init. mit *Aśa-vahista* und *Airyama-iśya* verbunden. Ebenso Haptan Y. 2, 7. Farv. Y. 42 steht sie neben andern Genien: *çaokãḿca baraṭ-avaretãm baraṭ-ayaptãm aśaonîm thrãfedhãm yêçnyãm vahmyãm* Raśn. Y. 4.

Noch weiter ist im Bundehesch die Rede vom Stier Çarcaok p. 40, 17: „Unter dem Reich des Tahmuraf, als die Menschen, welche auf dem Rücken des Stiers Çarçaok von Qanirac nach den übrigen Keśvar's alle übersetzten, da in einer Nacht in Mitten eines Meeres löschte der Wind den Feuerplatz aus (Feuerplatz, wo sich das Feuer befindet), da auf dem Rücken etc.“

Ueber die Art und Weise der Herstellung der Todten folgt sodann eine weitere Erklärung, die sich als ächt zarathustrisch bewährt.

„Auch dieses ist gesagt (in der Schrift): Wer im Mannes-Alter gewesen, den stellen sie dann in dem Maafse eines Vierzigjährigen wieder her; die aber, welche klein gestorben sind (nicht erwachsen gewesen sind), die stellen sie im Maafse eines Fünfzehnjährigen her.“

Das Alter von vierzig Jahren ist das normale zur Zeugung nach dem Texte Farg. II, 41: „Sie (die Bewohner des Varem) halten für einen Tag, was ein Jahr ist, und nach vierzig Jahren werden von zwei Menschen zwei Menschen geboren, ein

Paar: Mann und Weib.“ Darum wird denn auch der Same Gayomart's erst nach vierzig Jahren belebt.

Das Alter von fünfzehn Jahren aber ist das blühende Jünglingsalter, von welchem Yaçn. IX, 5 gesagt ist, dafs zur Zeit Yima's „fünfzehnjährig einherschritten Vater und Sohn, an Wuchs ein jeder.“ Es ist das Alter, in welchem Gayomart erscheint (Tir. Y. 13, 14; Bundeh. p. 10, 14; vergl. auch Farg. XVIII, 54. Es ist die Zeit, wo einer das Kosti anlegen mufs. Sad-der L; Anq. II, p. 551. 552; Spiegel, Einleit. p. 9).

Bei der Auferstehung wird also das Menschengeschlecht in Vollkommenheit hergestellt — die Kinder im Vollmaafs jugendlicher Schönheit, die Erwachsenen im Vollmaafs der Reife und Zeugungsfähigkeit.

Weiter wird von der Beschaffenheit der Auferstandenen gesagt: „Und jedem Mann werden sie eine Frau geben und Kinder mit der Frau werden sie ihm zeigen, sie werden so thun wie in der Welt, nur wird keine Erzeugung stattfinden.“ Dies scheint mir mit der Stelle Farg. XVIII, 51 zusammen zu hängen, wo von unfreiwilligen Vorkommnissen im Schlaf die Rede ist und von den Gebeten, welche ihre schlimmen Wirkungen aufheben.

„Dann soll er sprechen zu Ârmaiti-Çpenta: Çpeñta Ârmaiti, ich übergebe dir diesen Mann; diesen Mann gieb mir wieder bei der starken Neumachung *(fraśôkereti)* als einen die Gâtha's wissenden, das Opfer wissenden, die Antwort gehört habenden, verständigen, immer freundlichen, gehorsamen. Dann gieb ihm einen Namen Âtare-dâta (Feuergegeben) oder Âtarecithra (Feuersamen) oder Âtare-zañtu (Feuerburg) oder Âtaredaqyu (Feuerland) oder einen der vom Feuer gegebenen Namen.“ Das sind wohl jene Kinder, welche bei der Apokatastase gegeben werden. Bemerkenswerth ist es, dafs hier der Çpenta-Ârmaiti der Keim anvertraut wird, wie auch sie es ist, welche den Keim des Gayomart bewahrt (Bundeh. p. 33, l. 8).

„Dann wird Susius auf den Befehl des Schöpfers Ahura allen Menschen die Lohnvertheilung geben, nach Maafsgabe der Werke.“ Es ist hier der für den ewigen Lohn der Werke in den Zendtexten stets gebrauchte Terminus angewendet. Vergl. Yaçn. XXXIV, 13. XL, 1. XLVI, 19. XLIX, 9. LI, 15. LIII, 7; Farg. VIII an mehreren Stellen; Visp. XXIV, 2; Mih.

Y. 62. Ebenso ist *pat-daisn* der *terminus technicus* für die Vergeltung, resp. Vertheilung des Lohnes (vergl. Mih. Y. 109; Farg. XXII, 1).

Die Stelle über den Ersatz der guten Werke nach dem Tod ist ebenfalls ihren Bestandtheilen nach alt.

Das, was Anquetil *Guetikherid* nennt oder richtiger nach unserem Text *Gitekrit*, müſste zendisch *gaethya-kriti* oder *kereti* lauten. Sadder, Porta V, übersetzt es mit *mundi emtio* und bezieht es auf das Almosengeben; Anquetil hingegen auf jene Zahlung an den Mobed, welche für das Opfer geleistet wird, was der Parse zur Erreichung des Grades *Nozoudi* verrichten sollte, aber nicht verrichten kann (II, p. 554). Auch er übersetzt es mit Erkaufung der (andern) Welt. Ich glaube, es heiſst: um das Irdische gekauft, wie Sskr. *açva-krîta.* Der Zendische Name beweiſst die Ursprünglichkeit der Sache, wenn auch kein Text darüber vorliegt.

Das Verschenken von Kleidern an Fromme als ein besonders verdienstliches gutes Werk ist bezeugt Farg. XVIII, 34, wo es als ein groſses Vergehen bezeichnet wird, wenn ein Mann von kleinen und werthlosen Kleidern, darum gebeten, einem reinen Manne in guter Reinheit nichts giebt. Vergl. Sad-der P. LXIV.

Die Bekleidung jener, welche das Opfer vollbracht haben, durch die himmlischen Gâtha's (die beim Opfer recitirten Gesänge) Gahân kommt vor Yaçn. LV, 2, wo von den Gâtha's gesagt ist: „sie sind uns Erhaltung gebend, Nahrung gebend, geistig speisend, sie sind für unsere Seele beides: Speise und Kleidung; sie werden uns sein wohlbelohnend, sehr belohnend, rein belohnend in der überirdischen Welt nach der Trennung von Leib und Seele."

Daſs aber *gahân* hier die Gâtha's bezeichne, ist im Vergleich mit l. 12 gewiſs, wo der Teufel durch die Kraft der Lobgesänge geschlagen wird. Das Wort *Gâthâ* wird in den Huzvaresch-Texten sonst mit *gas,* Plur. *gaçan,* gegeben; vergl. die Uebersetzung von Farg. XIX, p. 127 sqq. Spiegel p. 219: *gaçanbar*. Bundeh. p. 59, 13 stehen beide neben einander. Die Form *gahân* ist die parsische, wie sie sich Minokh. bei Spiegel, Parsigramm. p. 130 l. 1, findet.

Der letzte Theil dieses Capitels enthält die sehr wichtige Lehre von dem am Ende der Dinge eintretenden Verhältniſs

des guten und bösen Princips. Wäre Anquetil's Uebersetzung richtig, nach welcher Ahura und die Ameśa-Çpenta's einerseits und die bösen Geister andrerseits mit einander Opfer darbringen, so würde eine dem zarathustrischen System sehr widersprechende Art von Apokatastase zu Stande kommen. Allein schon Anquetil bemerkt, dafs es Desturs giebt, die einen andern Sinn annehmen, nach welchem die bösen Geister bekämpft und vernichtet werden.

Die richtige Uebersetzung ist:

„Dann wird Ahura den Ahriman, Vohuman den Akuman, Asvahist den Ander, Ṣatvar den Çawr, Çpendomat die Taromat, welche Naōnghaith ist, Hurdat und Amundat Taric und Zarić, rechte Rede die falsche Rede, Çroś den Chasm schlagen; dann werden zwei Unholde übrig bleiben: Ahriman und die Schlange. Ahura wird auf die Erde kommen, selbst Opferer, und Çros als Raçpi wird er das Aiwiaōnhana in der Hand halten. Ahriman und die Schlange werden die kräftigen Lobgesänge geschlagener Mittel und kraftloser machen. Auf jener Brücke des Himmels, auf welcher der Böse hineinlief, wird er wieder in die tiefste Finsternifs laufen. Die bössamige Schlange wird in dieser Metallauflösung verbrennen. Der Gestank und die Unreinigkeit, die in der Hölle waren, werden in dieser Metallverbrennung rein werden; jene Brücke, auf welcher Ahriman hereinlief, wird in dem Metall vernichtet werden. Diese Erde der Hölle wird wieder zur Fruchtbarkeit der Lebendigen zurückkehren. Neumachung in den Wesen nach Wunsch der Lebendigen, Unsterblichkeit für immerdar. Und das wird gesagt: diese Erde (wird) rein und sein; aufser dem Berg des Gipfels Cinvar wird Emporsteigen und Herabsteigen nicht sein."

Glücklicher Weise ist uns die Quelle eines Theils dieser Darstellung in den Urtexten erhalten. Zam. Y. 96 ist von der Herstellung der Dinge durch Çaośyãç die Rede und es wird gesagt: „Er wird tödten die sehr üble Drukhs, die bössamige, finstere. Er tödtet das böse Gemüth (Akuman); das gute Gemüth (Vôhumanô) wird dasselbe tödten. Er tödtet die falschgesprochene Rede; die recht gesprochene Rede tödtet sie: es tödten Hunger und Durst; Haurvatâṭ und Ameretâṭ werden den bösen Hunger und Durst tödten: es beugt sich der böse

Werke wirkende Aṅro-Mainyus ohnmächtig." [1]). Bundehesch hat dieser Stelle die Namen einiger anderer Dämonen eingefügt, die übrigens ebenfalls in den Texten vorkommen. Farg. X, 9, 10 heifst es: „ich vertilge den Indra (Andra), ich vertilge den Çauru, ich vertilge den Daêva Ṅaoṅhaithya, ich vertilge den Tauru, ich vertilge den Zairića." Und Farg. XIX, 43: „Es sprach aus und sprach entgegen, es befahl und befahl entgegen Aṅrô-Mainyus, der todvolle, der Dämonen Dämon; Indra der Dämon, Çâuru der Dämon, Naoṅhaithya der Dämon, Taurui und Zairi." Burnouf (Y. p. 528 sqq.) hat längst bemerkt, wie an diesen Stellen die indischen Götter Indra, Çarva (ein in den Veden noch nicht vorkommender Name Çiva's), zu Dämonen geworden sind. Der Gegensatz von Çpendomat (Çpenta-Armaiti) und Tarômat (Taromaiti), Demuth und Hoffarth (welche zugleich Verachtung Gottes und seines Gesetzes ist) ist ganz in den Urtexten begründet; vergl. Yaçn. LX, 5: *vainît ahmi nmânê çraoso açrustîm âkhstis anâkhstîm râitis arâitîm ârmaitis taromaitîm; arsukhdhô vâkhs mithaoktem vâcim asa-druǵem.* Da eine Unterbrechung in der Aufzählung der Amesa-Çpenta's nicht wohl zulässig ist, so müssen die Worte *afaiçt naonhaç* als eine Glosse zu *taromat* betrachtet werden, welche durch das Isafat angehängt ist. Anquetil übersetzt: *Tarmad, qui est Naõnghes*; Spiegel: Naonghaithi, die mit schlechten Gedanken begabte. Vielleicht: welche gehalten wird für Naonghas.

Diese Zusammenstellung des Dämons der Hoffarth mit dem Naõnghaithya beweist wohl im Zusammenhalten mit der einfachen Zahl, in welcher dieser Dämon erscheint, dafs an die in den Zendtexten als gute Wesen vorkommenden Açpin's [2]) (die Açwin's der Veda's) nicht zu denken ist. — Der Gegensatz

[1]) Dieser Gegensatz der sechs Amescha-Cpenta's und der sechs von Ahriman geschaffenen Dämonen ist ausdrücklich bezeugt Plut. de Is. et Os. 47: ὁ δὲ τούτοις ὥσπερ ἀντιτέχνους ἴσους τὸν ἀριθμόν, welche Stelle genau dem Bundeh. p. 5, l. 11 sqq. entspricht, wo als Gegensätze erscheinen:

Vahuman.	Akuman.
Asvahist.	Andr.
Satvir.	Suvar.
Çpendomat.	Nakait.
Hurdat.	Taric.
Amndat.	Zaric.

[2]) Cf. Siroz. II, 7, wo die Stellung der *açpinâća yavinô* nach *Haurvatât* und *Ameretât* mich vermuthen läfst, dafs diese beiden letzteren darunter verstanden sind.

zwischen Çraośa und Aêśma ist in den Texten vollkommen begründet; vergl. Yaçn. LVII, 10. Etwas abweichend ist die Vorstellung Zam Y. l. c., dafs Çaośyãç die böse Drukhs tödtet, womit die Ueberwindung des Todes und der Verwesung (denn das ist jene Drukhs) gemeint ist, während hier die bössamige Schlange im Metallschmelz verbrannt wird.

Das letzte Wort l. 10, welches oben mit Ahriman gegeben wurde, kann auch Aśmaogho bedeuten; vergl. Sp. Huzv.-Gramm. § 24, Anm. 4.

Dafs Çraośa neben Ahura als dessen Raçpi erscheint, ist ebenfalls ein ächter und alter Zug. Sein Yasht, Yaçna LVII, 2. 5. 8. 23. nennt ihn den ersten Opferer; den ersten, der die heiligen Reiser streute; den ersten, der die Gâtha's sang; auf seinen Ruf kommen die Ameśa-Çpenta's auf die siebengetheilte Erde.

Ueber die Schmelzung der Metalle durch das Feuer des Kometen liefern uns die Urtexte keine Stellen, wohl aber ist der Name *ayusaçti* (p. 74, 12 u. 16) oder *ayukausuçt* (p. 76, 16 u. 17) ein ächt zendischer. Das Wort *ayaokhsuçtem,* Metall, kommt vor Siroza II, 4 neben *khśathrem vairîm,* es bedeutet dort offenbar Metall; ebenso Yaçn. LI, 9. Ashi Y. 20: *ayaokhsuçtem raêkô. Vîtakhti* findet sich Farg. II, 24: vom Schmelzen des Schnees. Ist aber der Name dieses Metallschmelzens ein ächt zendischer, so sind wir auch zur Annahme berechtigt, dafs er eben aus Zendtexten entnommen ist, welche von diesem Brande erzählten.

Ueber den Kometen Gurcçr (*Vazra-çâra*, Keulenkopf, oder ist *durcihr*[1]) zu lesen?) enthält der Bund. p. 13 folgende Stelle: „Der keulenköpfige und bösgeschwänzte Muspar, der Komet, kam zu Sonne, Mond und Sternen; die Sonne hat den Muspar an ihrem Weg gebunden, dergestalt, dafs er wenig Böses thun kann.“ Es sind offenbar zwei Epitheta, welche dem Namen vorausgehen, das zweite liest Spiegel *Dujdum,* es heifst aber *ducin.* Dann kommt noch ein Eigenname *Muspr* mit der Zendtranscription *mûs.* Diese *mûs* kommt aber vor Yç. XVI, 5 u. LXVIII, 8: *avaghâo mûs avaghâo pairikâo.* Es

[1]) Es könnte auch *gurgcihr* gelesen werden, vergl. Ardib. Y. 8: *vehrko cithra,* wobei dann etwa an eine Vorstellung wie die vom Wolf Fenris zu denken wäre. Dafür könnte angeführt werden, dafs die Erde vor ihm wie vor einem Wolf zittert. Das Zittern der Erde, die sich fürchtet wie das vom Wolf ergriffene Schaf, ist eine Phrase der Urtexte Farg. XIX, 33: *yatha maeśi vehrkavaiti vehrkaṭ haca fratareçaiti.* Und wie, wenn *Muspar* oder *Muspel* geradezu das altdeutsche *Muspel, Muspilli* wäre?

scheint also dies eine Pairika zu sein, in Gestalt eines Kometen. Vielleicht ist *ducdin* zu lesen *dujdaena*, was als Epitheton ahrimanischer Wesen steht, oder *ducdum*, mit bösem Schwanz. Jedenfalls haben wir wiederum Namen, die aus zendischen Texten entnommen sind. Die Bindung des Kometen an die Bahn der Sonne ist eine Vorstellung, die bei Aristoteles, Meteor. I, 6, wissenschaftlich entwickelt ist.

Die Lehre vom Weltbrand selbst ist uralt. Ich will auf Herakleitos und die ihm später folgenden Stoiker kein Gewicht legen; hier könnte der Weltbrand eine Folgerung aus dem physischen System sein. Wir haben als das älteste Zeugnifs von solchem Herabfallen der Sterne und einem Weltbrand Jesaias XXXIV, 4. 9; LXVI, 15. Deuteron. XXXII, 22 (vergl. auch 2. Petr. III, 3). Die *ἐκπύρωσις* weist Justin, Apol. I, 60, aus Deuteron. XXXII, 22 nach und Apol. II, 7 sagt er, die Christen lehrten die *ἐκπύρωσις*, aber nicht, wie die Stoiker, eine blofse Verwandlung. Die Lehre vom Weltbrand bezeichnet Lactantius als die des Propheten Hystaspes: (Div. Instit. VII, 18.) *Hystaspes enim quem superius nominavi, descripta iniquitate saeculi hujus extremi, pios ac fideles a nocentibus segregatos ait cum fletu et gemitu extenturos esse ad coelum manus et imploraturos fidem Jovis; Jovem respecturum ad terram et auditurum voces hominum atque impios extincturum. — Quae omnia vera sunt, praeter unum quod Jovem dixit illa facturum quae Deus faciet.* Idem l. c. 15: *Hystaspes quoque qui fuit Medorum rex antiquissimus, ex quo amnis quoque nomen accepit qui nunc Hydaspes dicitur, admirabile somnium sub interpretatione vaticinantis pueri ad memoriam posteris tradidit, sublatum iri ex orbe Imperium nomenque Romanum multo ante praefatus est quam illa Trojana gens conderetur.* (Dieser Hystaspes mufste augenfällig für weit älter als die Gründung Roms und somit als Darius Hystaspes gehalten worden sein.) Ferner Justin. Apol. I, 20: *καὶ Σίβυλλα δὲ καὶ Ὑστάσπης γενήσεσθαι τῶν φθαρτῶν ἀνάλυσιν διὰ πυρὸς ἔφασαν*; ibid. 44: *κατ' ἐνέργειαν δὲ τῶν φαύλων δαιμόνων, θάνατος ὡρίσθη κατὰ τῶν τοὺς Ὑστάσπου ἢ Σιβύλλης ἢ τῶν προφητῶν βίβλους ἀναγιγνωσκόντων.* Origenes (in Matth. C. S. 48) schreibt: *sic in consummatione mundi ab igne qui accendendus est, obscurabuntur etiam luminaria magna* und ib. 56 vergleicht er den Weltbrand mit dem Untergang von Sodom und Gomorrha.

11. Stellen der Alten über Zoroastrisches.

Die älteste Berührung griechischen und magischen Wesens, von welcher uns berichtet wird, ist der mehrjährige Umgang des Pythagoras mit Magiern. Während ältere und neuere Schriftsteller über das Geburtsjahr des Weisen schwanken und es bald 608 oder 605, bald 570 setzen, so steht doch so viel fest, daſs seine kräftigsten Jahre noch unter Cyrus fallen und daſs er vor dem Tode des Gründers der persischen Monarchie sein Vaterland verlieſs, um wissenschaftliche Reisen zu machen. Wären die Angaben der Chronisten [1]) richtig, nach welchen Pythagoras bereits in Assarhaddon's Heer gedient haben soll, so würde er schon in früher Jugend Gelegenheit gehabt haben, mit Magiern zusammen zu kommen; allein das ist ein offenbarer Anachronismus. Andere [2]) dagegen berichten: während seines Aufenthaltes in Aegypten habe der Feldzug des Kambyses dahin stattgefunden: Pythagoras sei dort gefangen genommen und mit dem persischen Heere nach Babylon geführt worden, wo er mit den Chaldäern und Magiern zwölf Jahre verkehrt habe; von dort sei er, 56 Jahre alt, nach Samos zurückgekehrt. Der Zug des Kambyses nach Aegypten fällt Ol. 63, 4 (525 v. Chr.), sein Tod Ol. 64, 4 (521); zwischen dieser Zeit müſste also Pythagoras nach Babylon gekommen sein, wo er bis 513 blieb. Daſs Pythagoras in Aegypten gewesen, ist uns durch Herodot und Isokrates bezeugt; daſs aber ein Mann von seinem religiösen Wissensdurst eben so gut auch Babylon, den Hauptsitz asiatischen Wissens, besucht und dort Chaldäer und Magier kennen gelernt hat, ist eine an und

[1]) Chron. Euseb. p. 26 ed. Aucher aus Abydenus. Vergl. M. Niebuhr, Assur p. 497 u. 501; B. G. Niebuhr, Kl. Schriften p. 206.

[2]) Theolog. Arithmet. ed. Ast. p. 40: *Ὑπὸ Καμβύσου γοῦν ἱϛορεῖται Αἴγυπτον ἑλόντος συνῃχμαλωτίσθαι ἐκεῖ συνδιατρίβων τοῖς ἱερεῦσι, καὶ εἰς Βαβυλῶνα μετελθὼν τὰς βαρβαρικὰς τελετὰς μυηθῆναι.* Jamblichus Vita Pyth. c. 19 erzählt dasselbe und fügt bei: *κἀκεῖ τοῖς Μάγοις ἀσμένως συνδιατρίψας καὶ ἐκπαιδευθεὶς τὰ παρ' αὐτοῖς σεμνὰ καὶ θεῶν θρησκείαν ἐντελεϛάτην ἐκμαθὼν ἀριθμῶν τε καὶ μουσικῆς καὶ τῶν ἄλλων μαθημάτων ἐπ' ἄκρον ἐλθὼν παρ' αὐτοῖς ἄλλα τε δώδεκα συνδιατρίψας ἔτη εἰς Σάμον ὑπέϛρεψε περὶ ἕκτον πού καὶ πεντηκοϛὸν ἔτος ἤδη γεγονώς.*

für sich so wahrscheinliche Sache, dafs ich nicht begreife, wie man ohne Weiteres die so zahlreichen Zeugnisse des Alterthums dafür blofs defswegen verwerfen konnte, weil sie sich bei Späteren [1]) finden.

Sehr wichtig ist es aber bei Benutzung dieser Zeugnisse zu beachten, wie die bedeutenderen unter denselben zwischen Chaldäern und Magiern unterscheiden. Porphyrius [2]) sagt in seinem Leben des Pythogoras: „er habe vor Allem das Wahrhaftigsein eingeschärft; das allein könne den Menschen gottähnlich machen, da auch bei Gott, wie er von den Magiern erfahren, den jene Oromazes nennen, der Körper dem Licht, die Seele aber der Wahrheit gleiche" und weiter: „die Heilthümer der Götter und die übrigen Lebensvorschriften habe er von den Magiern gehört und genommen." Was hier Porphyrius von den Magiern berichtet, ist aus trefflicher Quelle geschöpft. Abgesehen von der anderweitig vielfach bestätigten Hochschätzung der Perser und Magier für die Wahrhaftigkeit, ist der Unterschied eines Leibes und einer Seele Gottes ächt zarathustrisch. Farv. Y. 80. 81 heifst es von Ahura-Mazda: „sein Genius sei der intelligenteste und wohlbekörpertste; seine Seele sei Mâthra Çpeñta (das heilige Wort) der röthliche, glänzende, vorblickende, und die Leiber, die er annehme, seien die schönen der Ameša-Çpenta's, die festen der Ameša-Çpenta's — lafst uns die starkrossige Sonne verehren." Das heilige Wort

[1]) Cicero de fin. V, 29: *Ipse Pythagoras et Aegyptum lustravit et Persarum Magos adiit.* Valerius Maximus VIII, 7 extern. 2: *Inde ad Persas profectus Magorum exactissimae prudentiae se formandum tradidit.* Plinius H. N. XXX, 1. 2: *Certe Pythagoras, Empedocles, Democritus, Plato ad hanc (magicen) discendam navigavere, exiliis verius quam peregrinationibus susceptis.* Apulejus Florid. p. 19 ed. Altib.: *Sunt qui Pythagoram aiant doctores habuisse Persarum magos* (vergl. unten die Stelle vollständig). Clemens Alex. Strom. I, p. 355: *Χαλδαίων δὲ καὶ Μάγων τοῖς ἀρίϛοις συνεγένετο.* Diog. Laert. VIII, 1, 3: *νέος δὲ ὢν καὶ φιλομαθὴς ἀπεδήμησε τῆς πατρίδος καὶ πάσας ἐμνήθη τάς τε Ἑλληνικὰς καὶ βαρβαρικὰς τελετάς· ἐγένετο οὖν ἐν Αἰγύπτῳ, ὁπηνίκα καὶ Πολυκράτης αὐτὸν Ἀμάσιδι συνέϛησε δι' ἐπιϛολῆς· καὶ ἐξέμαθε τὴν φωνὴν αὐτῶν, καθά φησιν Ἀντιφῶν ἐν τῷ περὶ τῶν ἐν ἀρετῇ πρωτευσάντων, καὶ παρὰ Χαλδαίοις ἐγένετο καὶ Μάγοις.* Dafs Pythagoras selbst in Persien oder gar in Indien gewesen sei, ist wohl übertrieben und aus Mifsverständnifs seines Umgangs mit Magiern erschlossen.

[2]) Vita Pyth. 41: *Τοιαῦτα παρήνει, μάλιϛα δὲ ἀληθεύειν· τοῦτο γὰρ μόνον δύνασθαι τοὺς ἀνθρώπους ποιεῖν θεῷ παραπλησίους· ἐπεὶ καὶ παρὰ τοῦ θεοῦ, ὡς παρὰ τῶν Μάγων ἐπυνθάνετο, ὃν Ὠρομάζην καλοῦσιν ἐκεῖνοι, ἐοικέναι τὸ μὲν σῶμα φωτὶ· τὴν δὲ ψυχὴν ἀληθείᾳ.* Und c. 7: *περὶ δὲ τὰς τῶν θεῶν ἁγιϛείας καὶ τὰ λοιπὰ τῶν περὶ τὸν βίον ἐπιτηδευμάτων παρὰ τῶν Μάγων φησί διακοῦσαι καὶ λαβεῖν.*

ist eben die Wahrheit, die Ameša-Çpenta's aber sind die Lichtschöpfungen, weſshalb auch gleich nach ihnen bedeutungsvoll die Sonne angerufen wird. Auſserdem sind wir berechtigt, an Mithra zu denken, der moralisch Wahrheit, physisch Licht ist und als ein Ebenbild Ahura's betrachtet werden kann. Orm. Y. 31 (vergl. Y. Fr. II, 38) ist von dem Geist und Verstand und der Zunge Ahura's die Rede, welche das heilige Wort tragen, gedenken und sprechen, und an mehreren Stellen wird der Körper Ahura's neben seinem Geist genannt; vergl. Yaçn. I, 1: *khrathwistahê hukereptemahê.* Yaçn. LXXI, 4 ist von dem *viçpem kerefs ahurahê* (dem ganzen Körper Ahura's) die Rede. Auch der Anfang des Bundehesch entspricht ganz der Stelle des Porphyrius.

Dagegen erzählt derselbe Gewährsmann [1]) Anderes von des Pythagoras Umgang mit den Chaldäern: „er sei sowohl mit den übrigen Chaldäern zusammen gewesen, als auch zu Zabratas gekommen, durch den er von den Sünden seines früheren Lebens gereinigt und darüber unterrichtet worden sei, wovon sich die Eifrigen rein halten müssen; auch die Lehre von der Natur und den Urgründen des Alls habe er dort gehört." Was hier Prophyrius sagt, scheint er aus Aristoxenus (um 320 v. Chr.) genommen zu haben, aus welchem uns bei Hippolytus (Refut. Haeret. p. 8 ed. Oxon.; vergl. Origen. ed. Lommazsch T. XXV, p. 296 sqq.; auch Diodor der Eretrier wird als Quelle genannt) ein gröſseres Fragment erhalten ist. Zaratas habe, so berichtet Aristoxenus, dem Pythagoras auseinandergesetzt: es seien von Anfang zwei Ursachen der Dinge, Vater und Mutter: Vater sei das Licht, Mutter die Finsterniſs; des Lichtes Theile seien das Warme, Trockne, Leichte und Schnelle, der Finsterniſs aber das Kalte, Nasse, Schwere und Langsame; aus diesem Allem aber bestehe die Welt, aus Weiblichem und Männlichem. Es sei aber die Welt eine musikalische Harmonie, weſshalb auch die Sonne einen harmonischen Umlauf habe. Von dem aus der Erde und der Welt Gewordenen aber lehrte, wie Aristoxenus sagt, Zaratas Folgendes: „Zwei Dämonen gebe es: einen himmlischen und einen irdischen;

[1]) Vita Pyth. 12: *Ἔν τε Βαβυλῶνι τοῖς τ' ἄλλοις Χαλδαίοις συνεγένετο καὶ πρὸς Ζάβρατον ἀφίκετο, παρ' οὗ καὶ ἐκαθάρθη τὰ τοῦ προτέρου βίου λύματα, καὶ ἐδιδάχθη ἀφ' οὗ ἁγνεύειν προσήκει τοὺς σπουδαίους· τόν τε περὶ φύσεως λόγον ἤκουσε καὶ τίνες αἱ τῶν ὅλων ἀρχαί.*

der letztere habe seinen Ursprung aus der Erde und sei das Wasser, der himmlische aber sei Feuer mit Luft verbunden, Warmes und Kaltes.“ Dann folgt eine Motivirung des Verbotes des Bohnenessens wegen der Beziehung der Bohne [1]) auf's Geschlechtliche. Noch einmal kommt Hippolytus auf Zaratas zu sprechen (p. 178), wo er sagt: Zaratas, der Lehrer des Pythagoras, habe das Eins Vater, das Zwei aber Mutter genannt. Dies findet sich auch bei Plutarch [2]).

Es ist klar, dafs dieser Unterricht des Zabratas oder Zaratas des Chaldäers, wie ihn Aristoxenus und Porphyrius schildern [3]), durchaus nichts specifisch Zarathustrisches enthält, vielmehr in sehr wichtigen Punkten dem magischen System gradezu widerspricht. Es ist daher sehr absichtlich, wenn Porphyrius den Unterricht der Magier von dem der Chaldäer unterscheidet und den Zabratas ausdrücklich einen Chaldäer nennt, während Jamblichus an der oben angeführten Stelle (Vita Pyth. 19) sichtlich beide Lehren confundirt. Dieselbe richtige Unterscheidung zwischen Magiern und Chaldäern, Zoroaster und Zaratas finden wir auch bei Clemens von Alexandrien sowohl an der bereits angeführten Stelle, als Strom. I, p. 357 ed. Potter [4]), wo er den Zaratus ganz ausdrücklich einen Assyrier nennt, während er einige Zeilen vorher sagt [5]): „Pythagoras habe Zoroaster dem Magier,

[1]) Es ist höchst merkwürdig, dafs das Verbot des Bohnenessens, welches Pythagoras vom Chaldäer Zaratas gelernt haben soll, sich in den altbabylonischen oder chaldäischen Schriften findet. Vergl. Chwolson, Ueberreste der altbabylon. Litteratur p. 93 sqq.

[2]) De animae procr. in Timaeo Cap. II, 2: *Ζαράτας ὁ Πυθαγόρου διδάσκαλος ταύτην (δυάδα) μὲν ἐκάλει τοῦ ἀριθμοῦ μητέρα, τὸ δὲ ἓν πατέρα.*

[3]) Es versteht sich von selbst, dafs wir nicht anzunehmen brauchen, die Späteren hätten den Inhalt des Unterrichts des Pythagoras authentisch gewufst; es genügt uns, dafs sie den Unterschied zwischen Magischem und Chaldäischem kannten.

[4]) *Ἀλέξανδρος δὲ ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων Ναζαράτῳ τῷ Ἀσσυρίῳ μαθητεῦσαι ἱστορεῖ τὸν Πυθαγόραν. Ἰεζεκιὴλ τοῦτον ἡγοῦνταί τινες· οὐκ ἔστι δὲ, ὡς ἔπειτα δηλωθήσεται.* Dafs *Ζαράτῳ* zu lesen sei, haben die Erklärer des Clemens längst bemerkt. Der erwähnte Alexander ist der Polyhistor, wie Cyrillus adv. Julian. IX, p. 133 bezeugt: *ἱστορεῖ γοῦν Ἀλέξανδρος ὁ ἐπίκλην Πολυΐστωρ ἐν τῷ περὶ Πυθαγορικῶν συμβόλων Ἀσσυρίῳ τὸ γένος ὄντι τῷ Ζάρᾳ φοιτῆσαι τὸν Πυθαγόραν.*

[5]) *Ζωροάστρην δὲ τὸν Μάγον τὸν Πέρσην ὁ Πυθαγόρας ἐζήλωσεν· βίβλους ἀποκρύφους τἀνδρὸς τοῦδε οἱ τὴν Προδίκου μετιόντες αἵρεσιν καυχοῦσι κεκτῆσθαι.* Dafs *ἐζήλωσεν* statt *ἐδήλωσεν* zu lesen sei, ergiebt sich aus der Nachahmung des Cyrillus adv. Jul. III, p. 87, wo Pythagoras der *πανάριστος ζηλωτής* des Zoroaster heifst. Allerdings wird *ζηλωτὴς* auch von einem eigentlichen Schüler

dem **Perser**, nachgeeifert, dessen geheime Schriften die Anhänger des Gnostikers Prodikus zu besitzen prahlten", worunter spätere gnostische Producte unter Zoroasters Namen zu verstehen sind. Daſs mit: Nacheifern ein persönlicher Umgang des Pythagoras mit Zoroaster nicht ausgesprochen ist, versteht sich von selbst.

Es ist daher eine Ungenauigkeit, wenn **Suidas**[1]) von einem **Magier Zaras** redet, der des Pythagoras Lehrer gewesen sei, oder wenn **Plinius**[2]) einen medischen Zaratus nennt. Wir haben vielmehr anzunehmen, daſs der Chaldäer oder Assyrier Zaratus eine von Zoroaster völlig verschiedene Persönlichkeit ist und daſs sein Name ein semitischer war, etwa wie Zaret, Chron. IV, 7. Daſs einige spätere Schriftsteller, wie **Agathias** und **Photius** (s. unten), den Zoroaster auch *Ζαράδης* oder *Ζαράσδης* nennen, beweist nichts; denn theils ist diese Namensform nicht mit *Ζάρατος* identisch, theils könnte bei ihnen eine Verwechslung der verschiedenen Persönlichkeiten stattgefunden haben[3]).

Der widerliche Schönredner **Apulejus**[4]) steht also ganz vereinzelt da, wenn er **Zoroaster** den Lehrer des Pythagoras nennt. — Die besser unterrichteten Schriftsteller wuſsten zu gut, daſs eine solche **persönliche** Berührung zwischen Zoroaster und Pythagoras unmöglich war.

Das Resultat unserer Untersuchung ist also dieses: Daſs

gebraucht; vergl. Hermippus bei Diog. Laërt. VIII, 56. Dagegen heiſst bei Strabo XVI, p. 762 Lykurg ζηλωτὴς des Minos.

[1]) s. v. *Πυθαγόρας· οὗτος ἤκουσε — Ζάρητος τοῦ μάγου.* Schol. in Plat. Rep. X, p. 600 B. bieten *Ζάρατος*.

[2]) H. N. XXX, 1. 2: *Quotus enim quisque auditu saltem cognitos habet, qui soli nominantur Apusorum et Zaratum Medos Babyloniosque Marmarum et Arabantiphocum aut Assyrium Tarmoendam, quorum nulla exstant monimenta?*

[3]) Vergl. Cotelier ad Recogn. Clem. IV, 27 und die daselbst mitgetheilten Anathematismen gegen die Manichäer, worin es heiſst: *ἀναθεματίζω Ζαράδην, ὃν ὁ Μάνης θεὸν ἔλεγε πρὸ αὐτοῦ φανέντα παρ' Ἰνδοῖς καὶ Πέρσαις, καὶ ἥλιον ἀπεκάλει· σὺν αὐτῷ δὲ καὶ τὰς Ζαραδείους ὀνομαζομένας εὐχάς*, und weiter werden die anathematisirt, welche Zarades, Buddha, Christus, Manes und die Sonne identificiren.

[4]) Florid. p. 19 ed. Altib.: *Sunt qui Pythagoram aiant eo temporis inter captivos Cambysae regis Aegyptum cum adveheretur, doctores habuisse Persarum magos ac praecipue Zoroastrem omnis divini arcani antistitem. Verum enimvero celebrior fama obtinet, sponte eum petisse Aegyptias disciplinas, atque ibi a sacerdotibus caerimoniarum incredendas potentias, numerorum admirandas vices, Geometriae solertissimas formulas didicisse; sed nec his artibus animi expletum; mox Chaldaeos atque inde Brahmanas (hi sapientes viri sunt, Indiae gens est) eorum ergo Brachmanum Gymnosophistas adiisse.*

Pythagoras nach Babylon gekommen und dort nicht bloſs mit Chaldäern und ihrem Weisen Zaratus, sondern auch mit eigentlichen Magiern verkehrt und mit zarathustrischer Lehre bekannt geworden sei, ist sehr wahrscheinlich; daſs er dagegen Zoroaster selbst kennen gelernt habe, ist von keiner Autorität bezeugt, und es ist ein bloſser Irrthum der Neueren, wenn sie Zaratus mit Zoroaster verwechseln. Wenn aber Pythagoras spätestens unter Kambyses (denn die, welche sein Geburtsjahr früher setzen, müssen seine Reisen um eben so viel höher gegen den Anfang des persischen Reiches unter Cyrus hin rücken) nach Babylon kam, so folgt daraus, daſs die zarathustrische Reform nicht eine eben aufgetauchte Neuigkeit war; denn die Quellen geben dies mit keiner Sylbe zu verstehen, stellen vielmehr die Weisheit der Magier, nach welcher Pythagoras strebte, ohne Weiteres neben die altberühmten Wissenschaften der Aegyptier und Chaldäer. Und wollten wir zugeben, daſs die ganze Erzählung von Pythagoras Bekanntwerden mit dem zarathustrischen System eine spätere, jedoch gewiſs schon bei Aristoxenus vorfindliche Amplification seiner Reisen sei, so haben diese Amplificatoren es als historisch sicher vorausgesetzt, daſs der zarathustrische Magismus zu Pythagoras Blütezeit längst existirte, und sie bezeugen uns somit indirect die Existenz Zarathustra's lange vor dem Vater des Darius.

Daſs Pythagoras zu Babylon mit Magiern bekannt wurde und daſs in dieser Hauptstadt unstreitig zarathustrische Schulen in Folge der persischen Eroberung bestanden, gab Späteren Veranlassung, Zoroaster und Ostanes gradezu Babylonier zu nennen. So sagt der Verfasser der Theologumena Arithmetica p. 43 ed. Ast, Ostanes und Zoroaster, die angesehensten Babylonier, nannten die Sternsphären Heerden (ἀγέλας) oder in ihren heiligen Sprüchen ἀγέλους und mit Hineinschiebung eines γ verderbt ἀγγέλους, weſshalb sie auch die über diese ἄγγελοι herrschenden Sterne und Dämonen Engel und Erzengel nannten, die sieben der Zahl nach seien. Es kann dies eine Uebertragung von Chaldäischem auf Zoroaster sein; doch kommen ähnliche Vorstellungen über die Heerführer der Sterne auch im Bundehesch Cap. V vor.

Zu untersuchen, ob und was in den Lehren des Pythagoras etwa Zarathustrisch sei, ist bei der groſsen Dunkelheit darüber, was Pythagoras selbst lehrte und spätere Schüler zu-

fügten, fast unthunlich. Unter den pythagorischen *σύμβολα* kommen einige vor, welche an Zarathustrisches erinnern; z. B. *πρὸς ἥλιον τετραμμένον μὴ ὀμιχεῖν* (was freilich auch Hesiod kennt); *ἀπονυχίσμασι καὶ κουραῖς μὴ ἐπουρεῖν μηδὲ ἐφίςασθαι* — allein es ist darauf kein besonderes Gewicht zu legen.

Ich füge an diesem Orte ein, was uns über des Demokrit Reisen berichtet ist. Geboren um 460 v. Chr. und, hundert und vier Jahre alt, gestorben 357 v. Chr., reiste er nach seinem eignen Zeugniſs bis zum achtzigsten Jahre umher und sah den gröſsten Theil der bekannten Erde und verkehrte mit den meisten Menschen (s. sein Fragment bei Clem. Alex. Strom. I, p. 304). Es kann daher nicht dem geringsten Zweifel unterliegen, daſs richtig ist, was Aelian [1]) bezeugt: er sei zu den Chaldäern und nach Babylon und zu den Magiern und zu den Weisen der Inder gekommen. Die Zeit, in welcher Demokrit mit den Magiern verkehrte, fällt unter die Regierung Artaxerxes des ersten. Er soll sich nach Tatian [2]) des Magiers Ostanes gerühmt haben. Man könnte vermuthen, dieser unbestreitbaren Wanderung Demokrits sei jene des Pythagoras etwa nachgedichtet; allein mit eben so viel Recht läſst sich annehmen, Demokrit sei grade durch des Pythagoras Beispiel angeeifert worden, die Weisheit aller Völker an der Quelle aufzusuchen. Ueberhaupt haben wir von der Lebhaftigkeit des Verkehres zwischen Orient und Occident schon in früherer Zeit eine zu geringe Vorstellung, und bringen die rührigen Vermittler zwischen beiden, die kleinasiatischen Griechen, zu wenig in Anschlag; als aber durch die Perserkriege und noch mehr durch Alexander den Groſsen bezüglich persischer Zustände immer reichere und verlässigere Nachrichten nach Europa gelangten, da steigerte sich die Aufmerksamkeit gelehrter Hellenen auch für Zarathustra und sein System. Der älteste griechische Schriftsteller, welcher seiner erwähnt, ist Xanthus, der Lydier, sofern Zeit und Autorschaft desselben gewiſs wären. Ueber die Zeit nämlich, in welche Xanthus zu setzen ist, bestehen

[1]) Var. Hist. IV, 20: *ἦκεν οὖν καὶ πρὸς τοὺς Χαλδαίους καὶ εἰς Βαβυλῶνα καὶ πρὸς τοὺς Μάγους καὶ τοὺς σοφιςὰς τῶν Ἰνδῶν.* Suidas s. v.: *Δημόκριτος· μαθητὴς κατά τινας Ἀναξαγόρου καὶ Λευκίππου· ὡς δέ τινες καὶ Μάγων καὶ Χαλδαίων (καὶ) Περσῶν.* Clem. Alex. Strom. I, p. 357 ed. Potter: *ἐπῆλθε γὰρ Βαβυλῶνά τε καὶ Περσίδα καὶ Αἴγυπτον, τοῖς τε μάγοις καὶ τοῖς ἱερεῦσι μαθητεύων,* was Eusebius Praep. Ev. X, 4 ausschreibt.

[2]) Orat. ad Graec. p. 74 ed. Otto: *ὁ τὸν μάγον Ὀςάνην καυχώμενος.*

gegründete Zweifel. Da in seinem Werk noch ein Factum erzählt war, welches unter Artaxerxes I. fällt [1]), also mindestens nach Ol. 78, 4 oder 79, 1 (465 a. Chr.), so mufs er nach dieser Zeit geschrieben haben. War er, wie Suidas berichtet: *γεγονὼς ἐπὶ τῆς ἁλώσεως Σάρδεων*, so würde er, wofern die Einnahme von Sardes unter Krösus 546 v. Chr. und mit dem Worte *γεγονὼς* die Geburt gemeint ist (Ol. 58, 3) [2]), grade zwanzig Olympiaden später achtzig Jahre alt gewesen sein, was durchaus nicht unmöglich ist. Da aber Sardes auch unter Darius Hystaspes Ol. 70, 2 (499 a. Chr.) von den Joniern und Atheniensern genommen wurde, so haben wir von da bis Ol. 70, 2 nur fünfunddreifsig Jahre, und es steht uns frei, *γεγονὼς* entweder im Sinne von „geboren" zu fassen: dann wäre Xanthus beim Regierungsantritt des Artaxerxes noch nicht vierzig Jahre alt gewesen; oder im Sinne des „Blühens": dann müfste er zur Zeit der genannten Eroberung von Sardes etwa 30 Jahre alt gewesen sein, was seine Geburt ins Jahr 529 v. Chr. rückt, so dafs er zur Zeit des Artaxerxes 64 Jahre alt war, was wiederum annehmbar ist. Das Zeugnifs des Dionysius von Halikarnafs [3]), welches von ihm sagt: er gehöre zu jenen Historikern, die *ὀλίγῳ πρεσβύτεροι τῶν Πελοποννησιακῶν καὶ μέχρι τῆς Θουκυδίδου παρεκτείναντες ἡλικίας* seien, könnte es wahrscheinlich machen, die Eroberung von Sardes Ol. 70, 2 als sein Geburtsjahr zu betrachten; dann war er beim Anfang des peloponnesischen Krieges (Ol. 87, 2) noch kein Siebenziger und bei Thucydides Geburt 28 Jahre alt. War Xanthus aber etwa 529 geboren, so wäre er beim Beginn des peloponnesischen Krieges 98 Jahre alt gewesen (— ein Alter, das er erreichen konnte) und um 58 Jahre älter als Thucydides. Wir sind jedoch nicht gezwungen, anzunehmen, dafs Xanthus beim Anfang des peloponnesischen Krieges noch lebte, da es mit jenen Worten durchaus nicht behauptet ist. Jedenfalls steht fest, dafs er vor Ol. 79 sein Werk nicht vollendete und dafs er ein älterer Zeitgenosse des Herodot war,

[1]) Strabo I, p. 49 C. citirt eine Stelle des Eratosthenes (blühte um 250 v. Chr.), welcher des Xanthus erwähnt: *ταῦτα δ' εἰπὼν τὴν Στράτωνος ἐπαινεῖ δόξαν τοῦ φυσικοῦ, καὶ ἔτι Ξάνθου τοῦ Λυδοῦ· τοῦ μὲν Ξάνθου λέγοντος ἐπὶ Ἀρταξέρξου γενέσθαι μέγαν αὐχμόν.*

[2]) Niebuhr, Assur p. 64, setzt diese Einnahme von Sardes (Ol. 58, 1) 548 v. Chr. Ich folge der Gleichmässigkeit wegen den Fasten Clintons.

[3]) De Thucyd. Ind. Th. VI, p. 817 ed. Reiske.

und nach dem Zeugniſs des Ephorus [1]) auf den Vater der Geschichte anregend wirkte.

Bezüglich der Authentie der Schriften des Xanthus regte ein späterer Kritiker: Artemon von Kassandra Zweifel an, und glaubte, sie seien von Dionysius Skytobrachion untergeschoben. Allein schon Athenäus (l. c.) macht dagegen den Umstand geltend, daſs bereits Ephorus (v. 333 v. Chr.) den Xanthus erwähne; und der Gebrauch, welchen Schriftsteller wie Eratosthenes, Dionysius von Halikarnaſs und Strabo unbedenklich von Xanthus machen, sowie die Meinung, die sie von seinem Alter hatten, wiegt schwerer als jene vereinzelte Behauptung des Artemon, über dessen eigene kritische Befähigung wir gar nichts wissen.

Ueber die Zeit dieses Dionysius sind wir eben so wenig im Klaren: Suetonius in seinem Buche de grammaticis Cap. 7 sagt von M. Antonius Gnipho: *Alexandriae quidem, ut aliqui tradunt, institutusque in contubernio Dionysi Scytobrachionis; quod equidem non temere crediderim, cum temporum ratio vix congruat.* Da Gnipho nur fünfzig Jahre alt wurde und Cicero als Prätor seine Vorlesungen gehört haben soll, so werden wir seine Geburt etwa um 100 a. Chr. zu setzen haben; und geben wir, um den Bedenken Suetons gegen die Möglichkeit der Erziehung Gnipho's bei Dionysius Rechnung zu tragen, für Dionysius etwa noch weitere 50 Jahre zu, so erreichen wir dennoch für letzteren nur die Mitte des zweiten Jahrhunderts vor Chr. Hätte also Dionysius wirklich *Λυδιακὰ* unter Xanthus Namen geschmiedet, so sind wir zu der Annahme gezwungen, daſs ächte *Λυδιακὰ* dem Ephorus und Eratosthenes vorlagen, und daſs Spätere, wie Dionysius von Halikarnaſs und Strabo, entweder aus diesem ächten Werke schöpften, oder aber sich durch ein Buch täuschen lieſsen, welches kaum einige Menschenalter vor ihnen fabricirt war, wobei noch überdieſs die *Λυδιακὰ* des Xanthus, welche Eratosthenes noch kannte, so von den unächten des Dionysius verdrängt worden sein müſsten, daſs Alles, was Spätere aus Xanthus citiren, nur dem Fälscher angehört.

Der Beweis für die Fälschung, welchen mein verehrter

[1]) Bei Athen. XII, p. 515: *ὅτι Ἔφορος ὁ συγγραφεὺς μνημονεύει αὐτοῦ ὡς παλαιοτέρου ὄντος καὶ Ἡροδότῳ τὰς ἀφορμὰς δεδωκότος.*

Lehrer F. G. Welcker [1]) aus den Fragmenten des Xanthus zu führen sucht, hat gar nichts zwingendes, ja, er selbst muſs gestehen, daſs mehrere derselben volksthümliche und alte Sagen überliefern. Besonderen Anstoſs nimmt der ausgezeichnete Forscher grade an den Nachrichten, welche dem Xanthus über Zoroaster und seine Zeit zugeschrieben werden, und an dem Umstand, daſs Xanthus *Μαγικά* geschrieben haben soll, aus welcher Schrift Clemens von Alexandrien [2]) eine Nachricht über die blutschänderischen Ehen der Magier entnimmt. Aber warum sollte ein Mann, der sein ganzes Leben unter persischer Herrschaft und somit im täglichen Contact mit magischem Wesen zugebracht hat, kein solches Buch haben schreiben können, während Herodot bald nach ihm ausführlich über persische Religion handelt?

Welcker und nach ihm Müller halten es ferner für ein Zeichen der alexandrinischen Zeit, daſs Xanthus von Diadochen des Zoroaster rede — allein im zarathustrischen System ist grade diese Tradition durch die Urschriften bewiesen (doch sind es wahrscheinlich Worte des Hermodorus, nicht des Xanthus). — Daſs der Schluſs des Fragmentes bei Diogenes: *μέχρι τῆς Περσῶν ὑπ' Ἀλεξάνδρου καταλύσεως* sich auch in einem dem Xanthus von Lydien unterschobenen Buche so wenig finden konnte, als in einem ächten, leuchtet von selbst ein: so dumm konnte kein Betrüger sein — schon Creuzer (Hist. Gr. Fragm. p. 224) hat gesehen, daſs dieser Schluſs ebenfalls auf Hermodorus zurückgeht.

Was aber den Inhalt der Nachrichten des Xanthus über die Verwandten-Ehen und über die Zeit des Zoroaster betrifft, so sind die ersteren in den Zendtexten unläugbar vorhanden [3]), und wir werden unten sehen, daſs Xanthus, mag er *ἐξακισχί-*

[1]) In Seebode's neuem Archiv für Philologie und Pädagogik, Jahrg. 1830 p. 65 — 80. Ihm stimmen bei Müller in seiner trefflichen Sammlung der Fragmente griechischer Historiker und Schwegler, Röm. Gesch. I, p. 262.

[2]) Strom. III, p. 515 ed. Pott.: *Ξάνθος ἐν τοῖς ἐπιγραφομένοις Μαγικοῖς, μίγνυνται δὲ φησὶν, οἱ μάγοι μητράσι καὶ θυγατράσι· καὶ ἀδελφαῖς μίγνυσθαι θεμιτὸν εἶναι· κοινάς τε εἶναι τὰς γυναῖκας, οὐ βίᾳ καὶ λάθρᾳ, ἀλλὰ συναινούντων ἀμφοτέρων, ὅταν θέλῃ γῆμαι ὁ ἕτερος τὴν τοῦ ἑτέρου.* Clemens giebt dem Xanthus nicht den Beinamen *ὁ Λυδός*; dagegen nennt Diogenes Laertius (Prooem. 2) jenen Xanthus, dessen Angabe über das Alter des Zoroaster er erwähnt, ausdrücklich den Lydier, womit die Identität des von Clemens und Diogenes angeführten freilich noch nicht stringent bewiesen, aber doch wahrscheinlich gemacht ist.

[3]) [Cf. z. B. Vsp. III, 3 (III, 18 nach Spiegel's Uebersetzung).]

λια oder *ἑξακόσια* geschrieben haben, aus guten, wenn auch vielleicht mifsverstandenen Quellen über Zoroaster's Zeit berichtete.

Wenn wir aber auch hypothetisch zugäben, dafs die *Λυδιακὰ* des Xanthus von Dionysius Scytobrachion herrührten, was bewiese das gegen die *Μαγικά*? Artemon's Zweifel bezieht sich ja nur auf die erstere Schrift.

Allerdings ist ein Grund für die Aechtheit der *Μαγικὰ* von Creuzer (l. c.) auch daher entnommen, dafs in der Erzählung von Cyrus und Krösus, wie sie Nikolaus von Damascus offenbar aus Xanthus' *Λυδιακὰ* entlehnt, ebenfalls Zoroaster, ja seine *λόγια* vorkommen — allein auch ohne diese Beihülfe werden wir so lange berechtigt sein zu glauben, dafs Xanthus, der Lydier, über magische Dinge gehandelt habe, als das Gegentheil nicht bewiesen ist. Welcker's Einwendungen gegen jene Erzählung sind in der That übertrieben, ja sie schieben dem Text einen Irrthum unter, der offenbar nicht in demselben enthalten ist. Dafs die theatralische Ausschmückung der Geschichte der Verbrennung des Krösus nicht auf Rechnung des Xanthus zu setzen ist, versteht sich von selbst: sie ist des eitelen Rhetors Nikolaus Werk. Der Widerspruch aber, den Welcker darin findet, dafs einerseits die Perser bei dem eintretenden Sturme sich der *λόγια* des Zoroaster erinnern, während andererseits Zoroaster selbst noch am Leben sei, um das Todtenverbrennen zu verbieten, und dafs hier Zoroaster dem Krösus gleichzeitig gesetzt werde, während er von Xanthus in den Magika 600 oder 6000 Jahre vor den Feldzug des Xerxes gesetzt werde — dieser Widerspruch ist nicht vorhanden. Denn die *λόγια* des Zoroaster, welche den Persern zu Sinne kommen, werden grade dadurch als etwas Aelteres, Vergessenes bezeichnet, und in der weitern Stelle: *τὸν γὲ μὴν Ζωροάςρην Πέρσαι ἀπ' ἐκείνου διεῖπαν μήτε νεκροὺς καίειν, μήτ' ἄλλως μιαίνειν πῦρ, καὶ πάλαι τοῦτο καθεςὸς τὸ νόμιμον τότε βεβαιωσάμενοι*: sind es offenbar die Perser, welche die künftige strenge Beobachtung eines schon lange bestehenden Gesetzes des Zoroaster neuerdings einschärfen, nicht Zoroaster selbst; dafs aber nach den Worten: *τὸν γὲ μὴν Ζωροάςρην* etwas ausgefallen ist, wie *αἰδούμενοι*, haben schon Valesius und Coray vermuthet (vergl. Orelli, Supplem. not. p. 42), während Müller erklärt: was Zoroaster betrifft, so haben die Perser etc. Einen Widerspruch aber

zwischen den *Μαγικά* und zwischen den *Λυδιακά* geltend zu machen, ist Welcker nicht berechtigt; denn kein Mensch legt dem Dionysius Skytobrachion *Μαγικά* bei.

Wir bleiben also bei der Meinung stehen, daſs der ächte Xanthus in seinen *Λυδιακοῖς* über Krösus ungefähr das einfach erzählen konnte, was Nikolaus in seiner Weise ausgeschmückt hat, und daſs folglich auch die Erwähnung des zoroastrischen Verbotes des Todtenverbrennens aus ihm geschöpft sein kann, wobei wir jedoch nicht vergessen dürfen, daſs Nikolaus den Xanthus nicht ausdrücklich citirt, sondern daſs es nur höchst wahrscheinlich ist [1]): er habe aus dieser Quelle geschöpft. Ebenso finden wir durchaus nichts Befremdendes darin, daſs schon Xanthus Magika geschrieben habe oder wenigstens von Zoroaster und seiner Zeit gehandelt haben soll, nachdem die Keilinschriften uns belehrt haben, daſs die auramazdische Religion unter den Achämeniden die herrschende und daher dem lydischen Xanthus aus Autopsie vollkommen bekannt war.

Aber, so könnte man einwenden, wie ist es möglich, daſs der ältere Xanthus des Zoroaster und seiner Gesetze erwähnte, während der jüngere Herodot, der so weitläufig und sachkundig über persisches Leben und persische Religion handelt, darüber gänzlich schweigt? Ich will hier nicht geltend machen, daſs Herodot Einiges der aus Xanthus geschöpften Nachrichten ebenfalls enthält, wie z. B. das Verbot des Todtenverbrennens III, 16; das Heirathen der Schwestern (III, 31), was er indessen freilich auf Kambyses zurückführt. Vielmehr ist darauf Gewicht zu legen, daſs dieses Räthsel für Alle zu lösen ist — sie mögen Zoroaster für weit älter oder gleichzeitig mit dem Vater des Darius halten; sie mögen Xanthus als ächt oder unächt betrachten — die auramazdische Religion bestand schon zu Darius Zeit und herrschte im Persischen Reich — und dennoch nennt Herodot weder den Zoroaster, noch den Auramazda. Unlösbar ist dieses Räthsel, wie mir scheint, für jene, welche Zoroaster Hystaspes, dem Vater des Darius, beiordnen. Denn wie wäre es möglich, daſs Herodot eine so gewaltige Religionskrisis, die kaum zwei Menschenalter vor seine Geburt gefallen wäre, ignorirt hätte?

Aber auch abgesehen von dem Zeitalter des Zarathustra,

[1]) Vergl. Creuzer, Hist. gr. Fragm. p. 202. Müller, Fragm. hist. Gr. I, p. 40.

wie konnte Herodot diesen nicht kennen, während Plato fünfundfünfzig Jahre später genau über ihn unterrichtet ist und dabei offenbar aus Quellen schöpfen mufste, die Herodot an Alter mindestens gleich standen? Des Letzteren Darstellung persischer Sitten und Religion (I, 131—140) enthält überdiefs eine Reihe ächtzarathustrischer Züge — so der Cultus ohne Götterbilder und Tempel; die Opfer an Zeus (der offenbar Auramazda ist), Sonne, Mond, Erde, Feuer, Wasser und Winde (vergl. Yaçn. XVI, 4); der Cultus der Anâhita, die er Mitra nennt, die Beschreibung des Opfers, bei welchem *μαγὸς ἀνὴρ παρεςεὼς ἐπαείδει θεογονίην*, was auf Opfergebete, wie Yaçna und die Yasht's, hindeutet; die Opferthiere, welche nach ihm Stiere, Pferde, Kameele und Esel waren, während die Armen *τὰ λεπτὰ τῶν προβάτων* darbrachten, genau wie in den Yashts Pferde, Rinder und kleinere Thiere dargebracht (Ab. Y. 21) und Farg. XXII, 3 als Belohnung Pferde, Kameele, Rinder und Kleinvieh versprochen werden [1]). Das Gewicht, welches auf Kindererzeugung, auf die Wahrhaftigkeit und Freiheit von Schulden gelegt wird; die Heilighaltung der Flüsse und das Verbot, in dieselben oder vor einem andern zu uriniren — das Verbot des Todtenverbrennens (III, 16), die Geschwisterehe (III, 31); die Nothwendigkeit, dafs Leichen von Hunden oder Vögeln gezerrt werden vor ihrer Beerdigung; der Eifer, womit die Magier Ameisen, Schlangen und Ungeziefer vertilgen, während sie Hunde und Menschen nicht tödten dürfen — diese und andere Züge beweisen auf's unwidersprechlichste, dafs Herodot das magische Wesen, wie es in unsern Zendtexten enthalten ist, gut kannte, wenn er auch hie und da ein Mifsverständnifs beimischt. Dafs er Zarathustra, dessen Religion er beschreibt, nicht nannte, ist daher entweder ein blofser Zufall oder er hatte irgend einen bestimmten, uns unbekannten Grund dazu; vielleicht, weil Xanthus bereits davon gehandelt hatte. Oder sollte Herodot das magische Wesen blofs aus

[1]) Heraclides Cumanus, ein Schriftsteller ungewisser Zeit (vergl. Müller, Hist. Gr. Fragm. II, p. 95), der persische Sitten, Religion und Gesetze, sowie persische Geschichte in einem Werk *Περσικὰ* behandelt hat, welches aus mindestens zwei Büchern bestand, sagt in einem seiner Bruchstücke bei Athen. IV, p. 145: *ἐςὶ μὲν γὰρ τῷ βασιλεῖ χίλια ἱερεῖα τῆς ἡμέρας κατακοπτόμενα· τούτων δ' εἰσὶ καὶ ἵπποι καὶ κάμηλοι καὶ βόες καὶ ὄνοι καὶ ἔλαφοι καὶ τὰ πλεῖςα πρόβατα· πολλοὶ δὲ καὶ ὄρνιθες ἀναλίσκονται.* Hier ist die Zahl tausend der Opferthiere angegeben, wie in den Yasht's.

mündlichen Ueberlieferungen kennen gelernt haben und diese ihm von Männern gemacht worden sein, welche den Magiern nicht sehr hold waren und den Namen des Religionsstifters verschwiegen? Genug: wir haben im Stillschweigen Herodots über Zarathustra ein merkwürdiges Beispiel, wie wenig das *argumentum a silentio* auch da gilt, wo, wie hier, die nächste Veranlassung zum Reden gegeben wäre.

Nachdem Xanthus, der Lydier, über Zoroaster namentlich gehandelt, Herodot wenigstens über das von ihm herrührende Religionssystem berichtet hatte, und nachdem die Vorgänger in der Philosophie Pythagoras und Democritus im Verkehr mit Magiern gewesen, darf es uns nicht wundern, bei Plato [1]) (s.

[1]) Die Geschichte von Er, des Armenius Sohn (so will der Scholiast das *τοῦ Ἀρμενίου* verstehen), von Pamphylischem Geschlecht, welche Plato in der Republik (X, p. 614 B. sqq.) erzählt, der in der Schlacht geblieben und nach zwölf Tagen auf dem Scheiterhaufen wieder aufgelebt sei und dann die Geheimnisse der jenseitigen Welt verkündet habe, wird von Clemens von Alexandrien (Strom. V, p. 711) dem Zoroaster zugeschrieben und dieser mit Er gradezu identificirt: *Ὁ δ' αὐτὸς (Πλάτων) ἐν τῷ δεκάτῳ τῆς πολιτείας Ἠρὸς τοῦ Ἀρμενίου, τὸ γένος Παμφύλου μέμνηται, ὅς ἐςι Ζωροάςρης* (an allen vier Stellen steht *Ζοροάςρης*)· *αὐτὸς γοῦν ὁ Ζωροάςρης γράφει· Τάδε συνέγραψεν Ζωροάςρης ὁ Ἀρμενίου τὸ γένος Πάμφυλος, ἐν πολέμῳ τελευτήσας, ἐν ᾅδῃ γενόμενος ἐδάην παρὰ θεῶν· τὸν δὴ Ζωροάςρην τοῦτον ὁ Πλάτων δωδεκαταῖον ἐπὶ τῇ πυρᾷ κείμενον ἀναβιῶναι λέγει· τάχα μὲν οὖν τὴν ἀνάςασιν, τάχα δὲ ἐκεῖνα αἰνίσσεται, ὡς διὰ τῶν δώδεκα ζωδίων ἡ ὁδὸς ταῖς ψυχαῖς γίνεται εἰς τὴν ἀνάληψιν, αὐτὸς δὲ καὶ εἰς τὴν γένεσιν φησὶ τὴν αὐτὴν γίγνεσθαι κάθοδον.* Woher Clemens diesen Irrthum hat, läſst sich aus dem *τάδε συνέγραψεν Ζωροάςρης*, vermuthen: es war wohl in einer der griechischen pseudozoroastrischen Schriften dem Zoroaster die Geschichte des Her in den Mund gelegt. Oder sollte etwa Her als Zoroastrianer gegolten und sich Zarathustris (vergl. Yaçn. I, 23) genannt haben, woraus dann die Späteren Zoroaster selbst machten? Die Geschichte selbst enthält kaum einige Reminiscenzen an Zarathustrisches. Weder Plutarch, Sympos. Probl. IX, 5, 2: *Τοῦ τὲ γὰρ οὐρανοῦ τὴν νοητὴν φύσιν ἅρμα καλεῖν πτηνὸν τὴν ἐναρμόνιον τοῦ κόσμου περιφορὰν, ἐνταῦθα δὲ τὸν αὐτάγγελον τῶν ἐν ᾅδου Πάμφυλον γένος Ἁρμονίου πατρὸς, Ἦρα δ' αὐτὸν ὀνομάζειν* etc., noch Justinus (Cohort. ed. Gent. 27), noch Origenes (adv. Cels. II, 16), noch Augustin (de Civ. Dei XXII, 28), welche die Geschichte Her's besprechen, wissen etwas von seiner Identität mit Zoroaster (Cyrill. VIII, adv. Julian. Theodoret. Serm. 11, p. 653). Uebrigens hat Arnobius (adv. G. I, p. 31 ed. Lugd.) diese Stelle benutzt.

Macrob. in somn. Scip. I, 1: *Sed ille Platonicus secretorum relator Er quidam nomine fuit, natione Pamphylus, miles officio, qui cum vulneribus in proelio acceptis vitam effudisse visus, duodecimo die demum inter caeteros una peremtos ultimo esset honorandus igne, subito seu recepta anima seu retenta, quidquid emensis intra utramque vitam diebus egerat videratve, tamquam publicum professus judicium, humano generi enuntiavit. Hanc fabulam Cicero licet ab indoctis, quasi ipse veri conscius, doleat irrisam, exemplum tamen stolidae reprehensionis vitans, excitari narraturum quam reviviscere maluit.*

Wozu Mai p. 311 (ed. Stuttg.) bemerkt: *De Eris nomine ac genere (quem quidam Zoroastren putaverunt) multa ac praeclara disputat Proclus, quem nos aliquando luce donabimus. Citat autem in ea disputatione Proclus et sui ipsius et Zoroastris de natura libros: item auctores Cronium et Theodorum Asinaeum.*

oben p. 272) Zoroaster und den Namen des von ihm verkündeten Gottes zu finden. Zwar darf nicht unerwähnt bleiben, daſs dieser Dialog von Manchen angefochten ist, während ihn Andere (z. B. Hermann, Geschichte und System der plat. Philos. I, p. 439) vertheidigen. Für unsern Zweck wird die Annahme genügen, daſs zur Zeit Plato's Zoroaster in Griechenland bekannt war. Der Behauptung Späterer [1]): Plato sei zu den Magern und Persern gereist, steht die des Diogenes [2]) von Laërte entgegen, Plato habe zwar beabsichtigt, zu den Magern zu gehen, aber er sei durch die in Asien obwaltenden Kriege davon abgehalten worden. Beiderlei Nachrichten aber liegt obige Voraussetzung zu Grunde, daſs Persien und seine Religion damals forschenden Griechen groſses Interesse einflöſste. Darum besprach denn auch ein bedeutender Zeitgenosse Plato's, Eudoxus von Knidus, dessen Blüte von Apollodor (vergl. Diog. Laërt. VIII, 90) um die 103 Ol. (368 v. Chr.) gesetzt wird, und der als Gesetzgeber, Arzt und Astronom ausgezeichnet war, in seinem verlornen Werke *γῆς περίοδος*, die Mager (vergl. Plut. de Is. et Os. ib.), wie Diogenes von Laërte bezeugt (Prooem. 8). Dürfen wir die Worte des Diogenes (s. unten bei Arist.) buchstäblich nehmen, so hat Eudoxus grade wie etwas später Aristoteles ausgesagt, die Mager seien älter als die Aegyptier: es gebe nach ihnen zwei Prinzipe, den guten und den bösen Geist Oromasdes und Areimanios. Nach Plinius (XXX, 1. 2) stimmte Eudoxus mit Aristoteles auch bezüglich des sechstausendjährigen Alters des Zoroaster überein. Aber auch ein ausgezeichneter Historiker jener Tage, Dino [3]), der Vater des Klitarchus, des Begleiters Alexanders, faſste gegen das Ende des persischen Reiches (er erwähnt noch ein Factum des Ochus a. Chr. 350) ein Werk unter dem Titel *Περσικὰ* ab, welches in drei *συντάξεις* getheilt war; der erste Theil hieſs *Ἀσσυριακά*, der zweite *Μηδικά*, der dritte *Περσικά*; jeder

[1]) Lactantius, Instit. IV, 2: *Unde equidem soleo mirari, quod cum Pythagoras et postea Plato amore indagandae veritatis accensi ad Aegyptios et Magos et Persas usque penetrassent, ut earum gentium ritus et sacra cognoscerent (suspicabantur enim sapientiam in religione versari), ad Judaeos tamen non accesserint.* Vergl. Plin. H. N. XXX, 1. 2.

[2]) III, 7: *Διέγνω δὴ ὁ Πλάτων καὶ τοῖς Μάγοις συμμῖξαι· διὰ δὲ τοὺς τῆς Ἀσίας πολέμους ἀπέστη.*

Apulejus, de habitud. doctrin. Plat. Phil. p. 569 ed. Florid.: *Atque ad Indos et Magos intendisset animum, nisi eum bella tunc vetuissent Asiatica.*

[3]) Vergl. Müller, Fragm. Hist. Gr. II, p. 88 sqq.

Theil hatte wiederum Unterabschnitte. Aus dieser trefflichen Quelle ist Vieles geschöpft, was wir z. B. bei Cornelius Nepos und Plutarch lesen, und einzelne Fragmente beweisen uns, dafs er auch die religiöse Seite des persischen Lebens behandelte. Ich übergehe die blofs historischen Notizen, die sich in den Bruchstücken Dino's finden, und bespreche jene, die sich auf die Religion beziehen. In dem fünften Fragmente bei Müller II, p. 90 [1]) versichert Dino, dafs die Magier die zauberische Mantik nicht gekannt hätten, was vollkommen richtig ist, da die Zendtexte überall das Wesen der Zauberer *(yâtu)* verabscheuen und bekämpfen und es als etwas Teuflisches bezeichnen (vergl. z. B. Farg. I, 14. 15). Die Uebersetzung des Namens Zarathustra dagegen erinnert an jene Art von Erklärungen, welche Touristen von ihren Wegweisern zu empfangen pflegen. Wahrscheinlich suchte der Dollmetscher in der ersten Sylbe *Ζωρ* das Persische *zôr* = Zend. *zaothra* Opfer; *αςρης* wurde aber ohne Weiteres mit dem Gr. *ἀςὴρ* identificirt. Uebrigens beweist dieser Erklärungsversuch, mit wel-

[1]) Diog. Laërt. Prooem. I, 8: *Τὴν δὲ γοητικὴν μαντείαν οὐδ' ἔγνωσαν, ὡς φησὶν Ἀριςοτέλης ἐν τῷ Μαγικῷ καὶ Δείνων ἐν τῇ πέμπτῃ τῶν ἱςοριῶν, ὃς καὶ μεθερμηνευόμενόν φησι τὸν Ζωροάςρην ἀςροθύτην εἶναι· φησὶ δὲ τοῦτο καὶ Ἑρμόδωρος.* Statt *ἀςροθύτην* will Menage mit Bochart *ἀςροθεάτην*, Toup *ἀςροθέτην* lesen; die gewöhnliche Lesung aber wird vom Scholiasten des Plato Alcib. p. 122 bestätigt. Ich trage hier das Scholion zu der Stelle des Alcibiades nach (Plat. T. VI, p. 281 ed. Stam.): *Ζωροάςρης ἀρχαιότερος ἑξακισχιλίοις ἔτεσιν εἶναι λέγεται Πλάτωνος· ὃν οἱ μὲν Ἕλληνα, οἱ δὲ τῶν ἐκ τῆς ὑπὲρ τὴν μεγάλην θάλασσαν ἠπείρου ὡρμημένων (παῖδά) φασι, πᾶσάν τε σοφίαν παρὰ τοῦ ἀγαθοῦ δαίμονος ἐκμαθεῖν, τουτέςιν ἐπιτυχοῦς νοήματος· οὗ δὴ εἰς Ἑλληνικὴν φωνὴν μεταφραζόμενον τοὔνομα τὸν ἀςροθύτην δηλοῖ· τιμῆσαί τε αὐτὸν τὴν ἀνακεχωρηκυῖαν διαγωγὴν τῶν πολλῶν, καὶ δὴ τὴν τῶν ἐμψύχων ἀποχήν, συγγράμματά τε διάφορα καταλιπεῖν, ἐξ ὧν καὶ δείκνυσθαι τρία μέρη φιλοσοφίας εἶναι κατ' αὐτόν, φυσικόν, οἰκονομικόν, πολιτικόν*; und einige Zeilen vorher: *ἢ διὰ τὸ τὸν Ζωροάςρην ζ γενόμενον ἐτῶν σιωπῆσαι, εἶτα μετὰ λ' χρόνους ἐξηγήσασθαι τῷ βασιλεῖ τῆς ὅλης φιλοσοφίας, ἢ ὡς τῷ Μίθρᾳ οἰκεῖον τὸν ζ ἀριθμόν, ὃν διαφερόντως οἱ Πέρσαι σέβουσιν.* Die Notizen, dafs Zoroaster sechstausend Jahre älter als Plato sei, sind aus Aristoteles oder Eudoxus geschöpft, die über die Bedeutung des Namens Zoroaster aus Dino; dafs Zoroaster seinen Unterricht vom guten Geist, d. i. Ahura-Mazda, empfangen habe, ist ebenso richtig, als die Erklärung: d. h. vom treffenden Verstande, sofern dies etwa vom Mainyus khratus, dem himmlischen Verstand, gemeint ist. Ueber die anachoretische Lebensweise Zoroaster's wird anderswo die Rede sein. Dafs Zoroaster vom siebenten Jahre an geschwiegen und nach dreifsig Jahren seine Lehre dem König verkündigt habe, wird anderweitig bestätigt; ebenso die *συγγράμματα*. Ganz vereinzelt steht die Angabe: er sei Hellene gewesen oder von jenen, die aus dem Festlande jenseits des grofsen Meeres ausgegangen seien, welche letztere Phrase sehr dunkel ist; zur Bezeichnung kleinasiatischer Griechen klingt sie fast zu mysteriös. Ist sie vielleicht eine Reminiscenz an die Ueberschiffung des Urmenschen nach den sechs Kesvar's, die unter Tahmuraf stattfand? Oder an die Atlantis?

chem Interesse die Griechen in das Verständnifs der Sache einzudringen suchten.

Die zauberische Mantik verabscheuten nach Dino die Magier; dagegen sagt er von ihnen, dafs sie mit Zweigen (Ruthen) weissagen [1]), was allenfalls an die Wünschelruthe erinnern könnte; näher liegen jedoch die Reiserbündel, welche unter dem Namen *bareçman* eine so bedeutende Rolle in der persischen Liturgie spielen. Nach Anquetil's Zeugnifs (Usages T. II, p. 532) ist das Barsam vom Holze der Granate, der Tamariske oder der Dattel — jenes *μυρίκινον ξύλον* ist aber das Holz der Tamariske, von welchem Strabo [2]) sagt, dafs die Magier mit ihm die Besingungen machen, indem sie lange ein Bündel solcher feiner Reiser in der Hand halten. Die weitere Notiz des Dino [3]), dafs die persischen und medischen Magier unter freiem Himmel opfern, und dafs sie Feuer und Wasser für die einzigen Abbilder der Götter halten, ist, wenn sie richtig verstanden wird, ganz begründet. Götterbilder kannten die früheren Perser nicht; die hohe Verehrung aber, die sie dem h. Feuer und dem Wasser im Cultus zollten, mufsten in dem beobachtenden Hellenen die Meinung hervorbringen, dafs sie Feuer und Wasser als Repräsentanten der Gottheit betrachteten.

Zwei merkwürdige Züge hat uns Dino [4]) aufbewahrt,

[1]) Schol. Nicand. Ther. 613: *Μάγοι δὲ καὶ Σκύθαι μυρικίνῳ μαντεύονται ξύλῳ· καὶ γὰρ ἐν πολλοῖς τόποις ῥάβδοις μαντεύονται. Δείνων δὲ ἐν τῷ πρώτῳ τῆς τρίτης συντάξεως καὶ τοὺς μάντεις φησὶ Μήδους ῥάβδοις μαντεύεσθαι.*

[2]) XV, p. 733: *τὰς δὲ ἐπῳδὰς ποιοῦνται πολὺν χρόνον ῥάβδων μυρικίνων λεπτῶν δεσμὴν κατέχοντες.*

[3]) Clem. Alex. Cohort. ed. Gent. c. 5, p. 56 ed. Pott.: *Θύειν ἐν ὑπαίθρῳ τούτους* (nämlich die Perser, Meder und Magier) *ὁ Δείνων λέγει, θεῶν ἀγάλματα μόνα τὸ πῦρ καὶ τὸ ὕδωρ νομίζοντας.* Clemens fügt bei, dafs *μετὰ πολλὰς μέντοι ὕϛερον περιόδους ἐτῶν* durch Artaxerxes Mnemon der Bilderdienst der Anahita eingeführt worden sei — es ist klar, dafs dieser Ansicht eine Vorstellung höheren Alters des Zarathustra unterliegt, als die paar hundert Jahre zwischen Hystaspes, des Darius Vater, und Artaxerxes Mnemon sind.

[4]) Athen. XIV, p. 633 C., wo von dem Sänger Phemius bei Homer die Rede ist, welcher die Helden verherrlichte: *Τὸ δὲ ἔθος τοῦτο καὶ παρὰ τοῖς βαρβάροις ἐσώζετο, ὥς φησι Δείνων ἐν τοῖς Περσικοῖς. Τὴν γοῦν Κύρου τοῦ πρώτου ἀνδρείαν καὶ τὸ μέλλοντα πόλεμον ἔσεσθαι πρὸς Ἀϛυάγην προείδοντο οἱ ᾠδοί. „Ὅτε γὰρ (φησὶν) ἠγήσατο τὴν εἰς Πέρσας ἀποδημίαν ὁ Κῦρος, ἐγεγόνει δ᾽ αὐτοῦ πρῶτον ἐπὶ τῶν ῥαβδοφόρων, εἶθ᾽ ὕϛερον ἐπὶ τῶν ὁπλοφόρων καὶ ἀπῆλθεν· εὐωχουμένου οὖν τοῦ Ἀϛυάγους μετὰ τῶν φίλων, τότε Ἀγγάρης ὄνομα (οὗτος δ᾽ ἦν τῶν ᾠδῶν ὁ ἐνδοξότατας) ᾖδεν εἰσκληθεὶς τά τε ἄλλα τῶν εἰθισμένων, καὶ τὸ ἔσχατον εἶπεν, ὡς ἀφεῖται εἰς τὸ ἕλος θηρίον μέγα, θρασύτερον ὑὸς ἀγρίου· ὃ ἂν κυριεύσῃ τῶν καθ᾽ αὑτὸν τόπων, πολλοῖς μετ᾽*

welche beweisen, dafs er aus ächten Quellen schöpfte. Es habe nämlich auch bei den Barbaren Heldensänger gegeben, und des Kyrus Tapferkeit und zukünftigen Krieg gegen Astyages hätten diese Sänger vorher gewufst. Als nämlich Kyrus nach Persien reiste und Astyages mit seinen Freunden zechte, wurde der berühmteste Sänger, Namens Angares, hereingerufen und sang die gewöhnlichen Lieder, die er mit den Worten schlofs: „es wird ein grofses Thier in den Sumpf entlassen, gewaltiger als ein wilder Eber; sobald es seine Gegenden beherrscht, wird es leicht mit vielen kämpfen.“ Als aber Astyages fragte, was für ein Thier, antwortete er: „Kyrus, der Perser.“ Astyages, überzeugt, dafs dieser Verdacht begründet sei, schickte nach, um Kyrus zurückzurufen, aber umsonst.

Es ist höchst interessant zu sehen, wie Dino hier grade bei dem König aus jener Schlangendynastie ein altes Lied erwähnt, deren Besungensein durch Volkslieder der Armenier Moses von Chorene bezeugt (s. o. p. 138). Der Name des Sängers Ἀγγάρης erinnert an den vedischen Angiras; das Lied aber enthält eine den Zendtexten geläufige Vorstellung, welche den Sieg (*Verethraghna*) in der Gestalt eines gewaltigen Ebers mit scharfen Klauen und Hauern personificirt (vergl. Mithra p. 41).

Den zweiten ähnlichen Zug hat uns Cicero [1]) aus Dino aufbewahrt. Cyrus sieht im Schlaf die Sonne zu seinen Füfsen und greift dreimal umsonst darnach, bis die Sonne sich zusammenzieht und verschwindet. Die Magier prophezeien ihm aus diesem dreimaligen Greifen eine dreifsigjährige Herrschaft. Diese Sonne ist offenbar das *qarenô aqaretem* (oder *kâvaêm*, denn beides pafst), die von Gott stammende Majestät, der Glanz, das Glück der Könige, von welchem so oft in den Zendtexten die Rede ist und von welchem Zam. Y. 56 ff. erzählt wird, dafs Afrasiab dreimal umsonst darnach gestrebt und gegriffen, und dafs es sich jedesmal vor ihm im See Vôurakascha verborgen

ὀλίγον ῥαδίως μαχεῖται. Ἐρομένου δὲ τοῦ Ἀςυάγους, ποῖον θηρίον, ἔφη Κῦρον τὸν Πέρσην. Νομίσας οὖν ὀρθῶς αὐτὸν ὑπωπτευκέναι καὶ μεταπεμπόμενος οὐδὲν ὤνησεν.

[1]) De divinat. I, c. 23: *Quid ego quae Magi Cyro illi principi interpretati sunt, ex Dinonis Persicis proferam? Nam quum dormienti ei sol ad pedes visus esset, ter eum, scribit, frustra appetivisse manibus, quum se convolvens sol elaberetur et abiret: ei Magos dixisse (quod genus sapientum et doctorum habebatur in Persis) ex triplici appetitione solis triginta annos Cyrum regnaturum esse portendi. Quod ita contigit. Nam ad septuagesimum pervenit, quum quadraginta natus annos regnare coepisset.*

habe. Die Parallele ist zu auffallend, als daſs sie verkannt werden könnte; ich schlieſse aus ihr nicht, daſs Dino selbst Stellen, wie die angeführten der Yaschts vorlagen, wohl aber, daſs seine Quelle, z. B. jene alten Lieder, Bilder und Redeweisen hatten, welche unsern Zendtexten entsprechen, und daſs Dino sonach ein Zeuge für das Alter des Inhalts der letztern ist. Ob der Sohn Dino's, Klitarchus, in seiner Geschichte von den Magiern gesprochen, ist ungewiſs: denn das lange Bruchstück, welches Diogenes citirt, scheint andern anzugehören und nur die Worte: „die Gymnosophisten verachteten den Tod", dem Leibarzt Alexanders zu gehören. Doch ist die Stelle gewiſs aus einem tüchtigen Schriftsteller und wird unten ihren Platz finden. Etwas jünger als Plato und Dino, muſste Aristoteles um so mehr seine Aufmerksamkeit den Magiern widmen, als, wie wir sahen, seit fast zwei Jahrhunderten griechische Philosophen und Historiker mit dieser Erscheinung des orientalischen Lebens sich befreundet und zum Theil davon berichtet hatten. In seiner Metaphysik (*N.* p. 301, 8 ed. Brand.) [1]) berührt er einmal im Vorübergehen die Lehre vom Urgrund; nach Diogenes von Laërte [2]) hat er aber ein eigenes Buch unter dem Titel *Μαγικός* abgefaſst, welches jedoch von Anderen dem Antisthenes oder Rhodon zugeschrieben wird [3]) und in einem gröſseren Werk *περὶ φιλοσοφίας* die magische Lehre eingehend besprochen. Kostbar ist das aus dieser Schrift durch Diogenes [4]) uns erhaltene Fragment, worin Aristoteles berichtet: die Mager seien älter als die Aegyptier und es gebe nach ihnen zwei Urgründe, den guten Geist und den bösen. Der eine heiſse Zeus und Oromasdes, der andere Hades und Areimanios, was für uns die erste namentliche Erwähnung des

[1]) *καὶ ἕτεροί τινες τὸ γεννῆσαι πρῶτον ἄριςον τιθέασι καὶ οἱ Μάγοι.*

[2]) Prooem. 1: *γεγενῆσθαι γὰρ παρὰ μὲν Πέρσαις μάγους — καθά φησιν Ἀριςοτέλης ἐν τῷ Μαγικῷ* — 8. *τὴν δὲ γοητικὴν μαντείαν οὐδ' ἔγνωσαν, φησὶν Ἀριςοτέλης ἐν τῷ Μαγικῷ καὶ Δείνων κτλ.* (v. supra).

[3]) Suidas s. v. *Ἀντισθένης· πρῶτον Μαγικὸν (συνέγραψεν ὁ Ἀντισθ.)· ἀφηγεῖται δὲ περὶ Ζωροάςρου τοῦ Μάγου εὑρόντος τὴν σοφίαν· τοῦτο δέ τινες Ἀριςοτέλει, οἱ δὲ Ῥόδωνι ἀνατιθέασιν.* Vergl. Brandis, Gesch. d. Phil. II, 2 p. 84 sqq.

[4]) Prooem. 8: *Ἀριςοτέλης δ' ἐν πρώτῳ περὶ φιλοσοφίας καὶ πρεσβυτέρους εἶναι τῶν Αἰγυπτίων καὶ δυὸ κατ' αὐτοὺς εἶναι ἀρχάς, ἀγαθὸν δαίμονα καὶ κακὸν δαίμονα· καὶ τῷ μὲν ὄνομα εἶναι Ζεὺς καὶ Ὠρομάσδης, τῷ δὲ Ἅιδης καὶ Ἀρειμάνιος.* Letztere Namensform klingt schon wie das Neupersische Ahriman, wie denn überhaupt mehrere Spuren vorhanden sind, daſs schon damals die vulgären iranischen Idiome sich bildeten.

bösen Geistes der Magier bei den Griechen ist. Aufserdem führt Plinius [1]) die Meinung: Zoroaster habe sechstausend Jahre vor Plato's Tod gelebt, auch auf Aristoteles zurück. Gewifs haben wir den Verlust dieser Schriften des Meisters der Philosophen sehr zu beklagen, da sie nicht blofs historische Daten von grofser Zuverlässigkeit enthielten, sondern auch die speculative Seite des Magismus behandelten.

Ein nicht minder grofser Verlust ist für uns der jenes Buches, welches der berühmte Historiker Theopompus in seinem grofsen Werke *Φιλιππικὰ* Zoroaster und den Magern widmete. Geboren um 378, schrieb er zwölf Bücher *Ἑλληνικὰ* und achtundfünfzig Bücher *Φιλιππικὰ*, von welchen letzteren zu Photius' (Cod. 176 p. 390) Zeiten noch dreiundfünfzig übrig waren und in deren achtem Buch er über Zoroaster und die Mager handelte [2]) und dabei nicht blofs das oben aus Aristoteles über Ahura-Mazda und Aṅro-Mainyus Angeführte ebenfalls bezeugt, sondern auch die Lehre der Magier von der Auferstehung, worüber an einem andern Ort gesprochen werden wird. Aus ihm schöpfte auch Plutarch [3]), der ihn namentlich citirt; was er sonst in seiner Schrift: de Iside et Osir. c. 46 u. 47 über die Lehre der Magier uns aufbewahrt hat, kann theilweise auch aus Dino, Aristoteles, Eudoxus, Hermodorus, Hermippus und Sotion entlehnt sein; als die Hauptquelle werden wir jedoch Theopomp zu betrachten haben. Ich füge defshalb an dieser Stelle jene unschätzbaren Fragmente hellenischen Wissens über den Magismus ein, enthalte mich jedoch bezüglich jener Punkte, die anderwärts von mir behandelt sind oder werden, einer weiteren Auseinandersetzung.

„Einige meinen," so berichtet Plutarch nach seinen Gewährsmännern, „es gebe zwei einander entgegenwirkende Götter, der eine der guten, der andere der bösen Dinge Schöpfer; einige

1) H. N. XXX, 1, 2: *Eudoxus, qui inter sapientiae sectas clarissimam utilissimamque eam intellegi voluit, Zoroastrem hunc sex milibus annorum ante Platonis mortem fuisse prodidit, sic et Aristoteles.*

2) Dies achte Buch las noch Photius. Möchte es sich noch irgendwo finden! Diog. Laert. Prooem. 8 fügt zu den oben citirten Worten nach *Ἀρειμάνιος* hinzu: *φησὶ δὲ τοῦτο καὶ Ἕρμιππος ἐν τῷ πρώτῳ περὶ μάγων καὶ Εὔδοξος ἐν τῇ περιόδῳ καὶ Θεόπομπος ἐν τῇ ὀγδόῃ τῶν Φιλιππικῶν, ὃς καὶ ἀναβιώσεσθαι κατὰ τοὺς μάγους φησὶ τοὺς ἀνθρώπους καὶ ἔσεσθαι ἀθανάτους καὶ τὰ ὄντα ταῖς αὐτῶν ἐπικλήσεσι διαμενεῖν.*

3) De Is. et Os. 47. In das achte Buch des Theopompus wird nach Athen. V, p. 213 F. auch eine Erwähnung des Pythagoras gesetzt.

nennen den bessern Gott, den andern Dämon, wie Zoroaster der Magier, von dem man berichtet, dafs er fünftausend Jahre älter [1]) ist als der trojanische Krieg. Dieser nun nannte den einen Oromazes, den andern Areimanios und erklärte dabei, dieser gleiche unter den sinnlichen Dingen am meisten dem Licht, der andere hingegen der Finsternifs und der Unwissenheit [2]); in der Mitte zwischen beiden aber sei Mithra, wefshalb die Perser Mithra den Mittler nennen. Er lehrte, jenem Bitt- und Dankopfer darzubringen, diesem aber abwehrende und finstere. Ein gewisses Kraut, Omomi genannt, in einem Mörser stofsend [3]), rufen sie den Hades und die Finsternifs auf, und mischen es (den Saft des Krauts) dann mit dem Blut eines geschlachteten Wolfes und tragen es an einen von der Sonne nicht beschienenen Ort und werfen es weg. Denn auch von den Pflanzen halten sie einige für dem guten Gott, andere für dem bösen Dämon angehörig; und von den Thieren seien z. B. Hunde, Vögel und Landigel des Guten, des Bösen aber die Wassermäuse, wefshalb sie den, welcher die meisten davon tödtet, glücklich preisen."

„Aber auch jene (die Magier) sagen viel Fabelhaftes von den Göttern: wie z. B. Nachstehendes: Oromazes aus dem reinsten Licht, Areimanios aber aus der Finsternifs geworden, kämpfen mit einander. Jener machte sechs Götter: den ersten als der Güte, den zweiten als der Wahrheit, den dritten als der guten Herrschaft, von den übrigen aber einen als der Weisheit, einen als des Reichthums, einen als des Genusses des Schönen Bildner — dieser aber eine gleiche Zahl, gleichsam als Entgegenwirker. Hierauf vermehrte sich Oromazes um das Dreifache und entfernte sich von der Sonne so weit, als die Sonne von der Erde entfernt ist, und schmückte den Himmel mit Sternen, einen Stern aber setzte er vor Allen als Wächter und Fürseher ein, den Seirios. Und nachdem er andere vierundzwanzig Götter geschaffen, legte er sie in ein Ei; die eben so vielen vom Areimanios gemachten aber das Ei durchbohrend * * *, wefshalb das Böse mit dem Guten ge-

[1]) Dies ist dem Hermodorus entlehnt.

[2]) Auch an andern Stellen berührt Plutarch diese Gegensätze.

[3]) Es ist längst bemerkt worden, dafs dies ganz der Bereitung des Haomasaftes entspricht und dafs dieser ὅλμος die Hâvana's von Stein und Erz sind, in welchem die h. Pflanze zerstofsen wird.

mischt ist. Es kommt aber die vorbestimmte Zeit, in welcher Areimanios, Pest herbeiführend und Hunger, von diesen gänzlich zu Grunde gehen und verschwinden; und wenn dann die Erde eben und platt geworden, ein Leben und eine Gemeinschaft aller glücklicher und gleichsprachiger Menschen eintreten mufs. Theopompos aber sagt, nach den Magern herrsche abwechselnd dreitausend Jahre der eine dieser Götter und der andere werde beherrscht; weitere dreitausend Jahre aber kämpften und kriegten sie gegen einander und löse einer die Dinge des andern auf. Zuletzt aber unterliege der Hades und die Menschen würden glückselig sein, weder der Nahrung bedürfend noch Schatten werfend. Der Gott aber, der dies bewirkt habe (bewirken werde), feiere und ruhe eine Zeit, die wohl lange an und für sich, für den Gott aber wie für einen schlafenden Menschen mäfsig sei."

Es ist bereits anderswo (Mithra p. 56 flg.) bemerkt worden, wie das, was über den Gegensatz der beiden Geister, über ihre Natur als Licht und Finsternifs, über Mithra und das Andarvai gesagt ist, buchstäblich mit den Zendtexten und dem auf sie basirten Bundehesch übereinstimmt. Was über das Haoma-Opfer berichtet wird, mufs nur richtig verstanden werden. Jedes magische Opfer ist schon an und für sich, wie den Ahura-Mazda begütigend, so den bösen Geistern entgegen wirkend; allein wir finden überdies neben den Anrufungen und Bitten an Ahura und die Yazata's (*εὐκταῖα* und *χαριστήρια*), auch Abwehrgebete und Verwünschungen (*ἀποτρόπαια καὶ σκυθρωπά*) gegen Añro-Mainyus und die Dämonen; man vergl. z. B. Farg. X, 9. 10. 13. 16. XI, 8 sqq.; und es wird namentlich von dem Haoma-Opfer gesagt: „dafs die geringste Auspressung des Haoma, das geringste Lob des Haoma, das geringste Geniefsen des Haoma zum Tausendtödten der Daêva's gereiche" (Yaçn. X, 6). Wir dürfen also nur das Wort *θύειν* nicht pressen, da es unrichtig wäre, zu sagen, dafs dem Añro-Mainyus etwas geopfert wird; vielmehr ist *θύειν* hier nur durch ein Zeugma mit dem zweiten Satz verbunden, zu dem es nicht pafst. Ganz passend aber ist *ἀνακαλοῦνται*, welches auf die verwünschenden Beschwörungen der Daêva's zu beziehen ist, die oben angeführt wurden. Richtig ist es auch, dafs der Wolf ein ahrimanisches Thier ist; dafs unter den Bitten, die in dem Hymnus (Yaçn. IX, 21) an Haoma gerichtet werden, auch die

ist, dafs man zuerst den Wolf gewahren und nicht von diesem überrascht werden möge, dafs unter den bösen Dingen, die bekämpft werden, die Wölfe sind (Ardib. Y. 8). Dafs aber Haomasaft mit Wolfsblut vermischt worden wäre, ist durch die Zendtexte nicht bestätigt und scheint dem System zu widerstreiten; vielleicht war es ein localer Brauch, der von der magischen Strenge abwich; oder es war nicht der Saft, sondern die überbleibenden Fasern, welche so gebraucht wurden.

Was dann folgt über die Vertheilung von Pflanzen und Thieren unter die zwei Demiurgen, ist vollkommen durch die Texte, namentlich Bundehesch belegbar. Wie sehr die Hunde geachtet wurden, zeigen die über sie handelnden Fargards; der *ἐχῖνος χέρσαιος* ist jenes Thier, welches Farg. XIII, 2 als der Hauptfeind der Dämonen bezeichnet wird. Der Zendtext nennt ihn; *çpânem çîjdrem urvîçarem yim vaṅhâparem yim maśyâka, avi dujvacaṅho dujakem nâma aoǵaiti;* die Huzvaresch-Uebersetzung giebt den Namen *zuzak* (vergl. Bundeh. p. 30, 15: „der *zaozag,* welchen man *khârpust,* Stachelhaut, nennt," und Bund. p. 49 l. 1, wo es heifst: „der *zuzak* urinirt in alle Löcher der getreideschleppenden Ameisen und tödtet Tausende davon;" *zuzak* ist aber offenbar nur eine Variation von *dujaka*). Es ist der Ameisenigel: *tachyglossus aculeatus*; *çîjdrem* scheint mir in seinem ersten Theil nur eine andere Form von *tîj* (vergl. Sskr. *çigra*) zu enthalten und „stacheltragend" zu bedeuten.

Das ahrimanische Thier wird hier im gewöhnlichen Texte: *τοὺς ἐνύδρους* genannt, was im Gegensatz zu *χερσαίους* und mit Ergänzung von *ἐχίνους* eine Art Wasserigel bedeuten müfste (*ἔνυδρις* die Fischotter, ein den Persern heiliges Thier [Farg. XIV, 2] kann nicht gemeint sein). Allein die andere Stelle desselben Plutarch [1]) beweifst, dafs auch hier *μῦς* zu ergänzen ist; die Mäuse aber sind ein böses Thier (vergl. Sad-der Port. XLVII).

Dafs die sechs Götter, welche Oromazes schuf, die sechs Ameśa-Çpeñta's sind, ist längst [2]) bemerkt; die Namen derselben, wenn sie in ihrer moralischen Geltung, wie dies z. B.

[1]) Quaest. conviv. IV, 5, 2: *Τοὺς δ' ἀπὸ Ζωροάςρου μάγους τιμᾶν μὲν ἐν τοῖς μάλιϛα τὸν χερσαῖον ἐχῖνον, ἐχθαίρειν δὲ τοὺς ἐνύδρους μῦς καὶ τὸν ἀποκτείνοντα πλείϛους θεοφιλῆ καὶ μακάριον νομίζειν.*

[2]) Burnouf, Comm. s. l. Y. I, p. 150 sqq. und die Stelle Neriosenh's p. 146.

in den Gâtha's geschieht [1]), und nicht so sehr von ihrer physischen Seite aufgefaſst werden, sind trefflich wiedergegeben. *Vohumanô*, das gute Gemüth, ist der δημιουργὸς εὐνοίας, in physischer Beziehung: der Herr der Rinder und übrigen Thiere. *Aśa vahista*, die beſste Reinheit oder Wahrheit (ich habe anderswo gezeigt, daſs er der Ὠμάνης bei Strabo ist und daſs der auch dem Namen Ὦχος zu Grunde liegt), denn beides bedeutet *aśa*; δ. ἀληθείας, physisch: der Herr der Feuer; *khśathrô vairya*, der treffliche oder zu ehrende Herrscher, der zugleich der Herr der Metalle ist; *Çpeñta Armaiti*, die demüthige fromme Gesinnung; δ. σοφίας, der Genius der Erde; *Haurvatâṭ*, der Erhalter und Nährer, der die irdischen Güter giebt; δ. πλούτου, physisch: der Herr der Gewässer; *Ameretâṭ* (der Αμανδατος des Strabo), der Herr der Bäume, welcher zugleich der Genius der jenseitigen Belohnung ist.

Ganz vortrefflich ist nicht nur das Gr. ἀντιτέχνους gewählt, um das widersacherische Wesen der ahrimanischen Geister zu bezeichnen und das Zendische *paityâra* zu übersetzen (vergl. Haug, Gâthas p. 223), die Gegensätze zu den sechs Ameśa-Çpeñta's, Akuman, Ander, Çaurva, Taromat, Tarić und Zarić finden sich buchstäblich Bundeh. p. 76, 6, verglichen mit p. 5, 9, und es beruhen diese Angaben des Bundehesch auf Urtexten; vergl. Zam Y. 96.

Das dreimalige sich Vergröſsern des Oromazes (es erinnert auch an die dreimalige Vergröſserung der Erde durch Yima) scheint sich auf die drei Himmel zu beziehen, durch welche, wie durch Stufen zu dem höchsten Wohnsitze Gottes gelangt wird; vergl. Yasht fr. II, 15 und Spiegel, Parsi-Grammatik p. 188. Auch die Stelle Yaçn. XIX, 6 scheint mir auf diese Dreiheit zu deuten. Die Angabe der Entfernung: soweit als die Sonne von der Erde, ist ächt zendisch.

Das hohe Lob des Seirios, nämlich des zendischen Tistrya, ist durch den Opferhymnus auf diesen Yazata bestätigt, und es ist sehr bemerkenswerth, daſs Bundeh. p. 7, 6, nachdem die

[1]) *Vôhumanô* übersetzt Neriosenh Yaçn. XXVIII, 2 mit *uttamaṃ manas*. *Aś. vah.* derselbe ib. v. 4 u. v. 6. XXIX, 2 mit *dharma*; jedoch v. 11 auch mit *satyatâ*; *khśathrem* mit *râǵyam*; ad 29, 11 werden die Namen *Aśavah.*, *Vohumano* und *Kśathra vairyo* mit *puṅyam*, *uttamaṃ manô* und *râǵyam* erklärt. XXXI, 4: *puṅya* = *Aś. vah.* [*ârmaiti saṃpûrṇamânasa* XXVIII, 8; XXXIV, 9 *haurvaṭ* = *sarvapravṛtti*, *ameretâṭ amṛtyupravṛtti* XXXI, 6].

Schöpfung der Gestirne vorausgeschickt ist, Tischtar als der erste Anführer im Aufgang genannt wird.

Die vier und zwanzig weiteren Götter sind die Yazata's, deren Zahl verschieden angegeben werden kann. Zwanzig von ihnen geben neben Ahura-Mazda und den sechs Ameša-Çpenta's den Monatstagen ihre Namen; vergl. Yaçn. XVI, 3 sqq. Dazu können leicht vier weitere gefunden werden, wie z. B. Nairyô-Çañha, Airyama Išya, Anâhita (wenn diese nicht bereits im Wasser einbegriffen ist), Haoma u. s. w.

Es ist mir zwar keine zendische Stelle bekannt, welche das Weltall als Ei darstellt (eine bei den Indiern desto geläufigere Vorstellung); wohl aber läſst sich die Anschauungsweise von dem Alles umgebenden Himmel nur durch die Kugelgestalt erklären. Im Minokhard p. 319 aber findet sich das Welt-Ei ausdrücklich erwähnt: 2. *ku âçmã u ǵamî u âw u awaré harci añdar i ã âçmãn édum vînârd éçteṭ cuñ murvã khâê.* 3. *âçmãn ajvar ǵamî u ajér ǵamî khâêa humânâ pa daçtkârî i dâdar ananma vînard éçteṭ ǵamî añdar âçmã édum humânâ cuñ zarda myãn khâêa.* „Himmel und Erde und Wasser und alles Andere unter dem Himmel ist so geformt worden, wie das Ei der Vögel. Der Himmel ist über der Erde und unter der Erde einem Ei ähnlich, durch das Händewerk des Schöpfers Ahura geformt; die Erde inner des Himmels, ähnlich wie das Gelbe im Ei." Das Durchbohren und Eindringen Ahriman's in die irdische Schöpfung und die daraus sich ergebende Mischung von gut und böse ist aber wörtlich geschildert Bundeh. p. 9, 13. Den Rest der Stelle werde ich unten erklären und bemerke hier nur noch, daſs für die Auferstehungslehre der Mager von Diogenes [1]) auch Eudemus der Rhodier als Gewährsmann genannt wird; er war einer der tüchtigsten Jünger des Aristoteles (vergl. Jons. Scr. H. Phil. I, 15, 2) und hat eine Geschichte der Astronomie — *ἀςρολογικαὶ ἱςορίαι* geschrieben, worin er des Zoroaster sehr wohl erwähnt haben konnte. Eine Schrift des Heraklides Pontikus, eines Schülers Platon's und Aristoteles, welche uns Plutarch (adv. Colot. p. 1115 A.) citirt, trug den Namen Zoroasters: Unter andern Schriften, die dort Plutarch aufzählt, nennt er auch *Ἡρακλείδου τὸν Ζωροάςρην, τὸ περὶ τῶν ἐν ᾅδου, τὸ περὶ τῶν φυσικῶς ἀπορουμένων.* Man

[1]) Prooem. 9: *ταῦτα δὲ καὶ Εὔδημος ὁ Ῥόδιος ἱςορεῖ.*

könnte versucht sein, wegen des Nebeneinanderstehens des Buches über Zoroaster und des über den Hades, zu vermuthen, daſs hier etwa auch die Geschichte von Her, des Armenius Sohn vorkam und etwa dem Zoroaster in den Mund gelegt wurde — allein es ist dies nur eine Möglichkeit. Clemens v. Alexandrien schöpft auch anderswo aus Heraklides. Ein anderer Schüler des Aristoteles, Klearchus von Soli (Jons. I, 18, 1), der unter Ptolemäus Soter blühte, hatte in seiner Schrift *περὶ παιδείας* behauptet, die Gymnosophisten seien Abkömmlinge der Mager (Diog. Prooem. 9). Ein Platoniker Hermodorus, dessen Zeit uns leider unbekannt ist und der eine Schrift *περὶ μαθημάτων* geschrieben hat, wird von Diogenes [1]) als Zeuge für die Ansicht angerufen, daſs Zoroaster fünftausend Jahre vor Troja's Fall gelebt habe.

Auf diesen Hermodorus führe ich (wie schon oben bei Xanthus erörtert wurde) Alles zurück, was noch sonst sich in der Stelle des Diogenes findet [2]): „Der Platoniker Hermodorus in seinem Buche über die *μαθήματα* sage: Von den Magiern an, welche Zoroaster, der Perser, begonnen habe, bis zum Falle Trojas seien fünftausend Jahre. Xanthus der Lydier aber sage: Bis zum Zug des Xerxes nach Hellas seien von Zoroaster sechshundert Jahre, und nach ihm seien viele Magier gewesen, die sich einander nachgefolgt, die Ostaner und Astrampsycher und Gobryer und Pazater bis zur Auflösung des persischen Reiches.“

Wir werden jedoch sogleich sehen, daſs Zoroaster fünf-

[1]) Prooem. 2.

[2]) Plut. de Is. et Osir. 46: *ὥσπερ Ζωρόαςρις ὁ μάγος, ὃν πεντακισχιλίοις ἔτεσι τῶν Τρωικῶν γεγονέναι πρεσβύτερον ἱςοροῦσιν*; wahrscheinlich aus Hermippus geschöpft.

Prooem. 2: *ἀπὸ δὲ τῶν Μάγων, ὧν ἄρξαι Ζωροάςρην τὸν Πέρσην, Ἑρμόδωρος μὲν ὁ Πλατωνικὸς ἐν τῷ περὶ μαθημάτων φησὶν εἰς τὴν Τροίας ἅλωσιν ἔτη γεγονέναι πεντακισχίλια· Ξάνθος δὲ ὁ Λυδὸς εἰς τὴν Ξέρξου διάβασιν ἀπὸ τοῦ Ζωροάςρου ἑξακόσιά φησι, καὶ μετ᾽ αὐτὸν γεγονέναι πολλούς τινας Μάγους κατὰ διαδοχήν Ὀςάνας καὶ Ἀςραμψύχους καὶ Γωβρύας καὶ Παζάτας, μέχρι τῆς Περσῶν ὑπ᾽ Ἀλεξάνδρου καταλύσεως.* Diese Stelle hat Suidas vor Augen s. v. *Μάγοι· παρὰ Πέρσαις οἱ φιλόσοφοι καὶ φιλόθεοι, ὧν ἦρχε Ζωροάςρης· καὶ μετὰ τοῦτον κατὰ διαδοχὴν Ὀςάναι καὶ Ἀςράμψυχοι·* s. v. *Ὀςᾶναι· οὗτοι πρώην παρὰ Πέρσαις Μάγοι ἐλέγοντο· κατὰ διαδοχὴν Ὀςᾶναι;* und s. v. *Ζωροάςρης· Περσομῆδος, σοφός, ὃς καὶ πρῶτος ἦρξε τοῦ παρ᾽ αὐτοῖς πολιτευομένου ὀνόματος τῶν Μάγων· ἐγένετο δὲ πρὸ τῶν Τρωικῶν ἔτεσιν φ´* (fünfhundert statt fünftausend). Und Phevarinus: *Ὀςάναι οὗτοι πρώην παρὰ τοῖς Πέρσαις μάγοι ἐκαλοῦντο.*

Die Namen *Ὀςάνης, Ἀςράμψυχος, Ζωροάςρις* kommen auch bei Hippol. Philos. p. 130 ed. Oxon. vor.

tausend Jahre vor dem troischen Krieg auch von Hermippus gesetzt wurde, und später auch die Zeitbestimmung des Xanthus erörtern.

Eine Succession der Magier von Zoroaster an ist ganz in den heimischen Urquellen begründet: denn Içaṭ-vâçtṛa, der Sohn des Zarathustra (Farv. Y. 98), ist nach Bundehesch (p. 79, 16) oberster Mopet und ebendaselbst l. 13 ist gesagt, daſs alle Mopet's Persiens auf den Samen des Minutschehr zurückgehen.

Der Name *Ὀςᾶναι*, der bald eine Gattung bezeichnet, bald einem den Xerxes nach Griechenland begleitenden und über seine Kunst schriftstellernden Magier beigelegt wird (Plin. Hist. N. XXX, 1, 8) [1]) und später einem Magier im Gefolge Alexanders, scheint mir jenem Worte entsprungen, welches im Zend den Heilwunsch ausdrückt: *usta* (vergl. Tir Y. 29) und womit die zweite Gâtha Uçtavaiti anfängt. Daſs Magier nach dieser Heilformel benannt wurden, scheint mir sehr naheliegend.

In dem seltsamen *Ἀςράμψυχοι* dürfte wohl die ächt zendische Bezeichnung des dritten Standes: der Ackerbauer: *Vâçtryô fšuyãç* liegen. Zarathustra wird Farv. Y. 89 ausdrücklich der erste *Vâçtryô-fs*. genannt und sein Sohn *Urvataṭ-nara,* der im Varem die heilige Lehre verkündet, ist nach Bundehesch der Meister der Ackerbauer. *Gobryas* ist als Eigenname des einen der sieben mit Darius bekannt und in der Form *Gaubruva* in der Bisitun-Inschrift IV, 84. V, 7 erhalten. Ein ähnlicher Name ist *Gâurvî* Farv. Y. 118. *Παζάται* könnte mit *paiti-zan*, einem Kunstausdruck für die Begütigung himmlischer Wesen, zusammenhängen. Heiſst ja der Bruder des Pseudosmerdis *Πατιζείθης* bei Herod. III, 61.

Der Alexandriner Sotion hatte unter Ptolemäus Epiphanes (204—181 v. Chr.) ein weitläufiges Werk *περὶ διαδοχῶν τῶν φιλοσόφων* geschrieben, welches bereits von Heraklides Lembus um Ol. CL (Jonsius II, 10) im Auszug bearbeitet wurde. In dem drei und zwanzigsten Buche dieses Werkes hatte Sotion, wie Diogenes [2]) sagt, die uralte Weisheit der per-

[1]) *Ὀσθάνης* heiſst der Bruder des Artaxerxes. Der Name des Magiers Ostanes kommt vor bei Tertullian de anima c. 57; Minuc. fol. c. 27; Augustin contra Don. VI, c. ult.; Euseb. Praepar. Evang. IV, p. 119 und Apuleius de Magia c. 27 u. 90. Bei Plinius schwanken die Hss. zwischen Osthanes und Ostanes.

[2]) Prooem. 1: *Τὸ τῆς φιλοσοφίας ἔργον ἔνιοί φασιν ἀπὸ βαρβάρων ἄρξαι· γεγενῆσθαι γὰρ παρὰ μὲν Πέρσαις Μάγους, παρὰ δὲ Βαβυλωνίοις ἢ Ἀσσυρίοις*

sischen Mager hervorgehoben und die Ehe mit Blutsverwandten als einen magischen Brauch bezeugt. Vergleichen wir das Prooem. 1 aus Sotion citirte mit Prooem. 6—8, so werden wir uns zur Annahme geneigt fühlen, dafs die ganze Stelle aus Sotion (oder Aristoteles) genommen und das Citat aus Klitarchus nur parenthetisch eingeschoben ist. Sie lautet: „Die, welche behaupten, die Philosophie habe bei den Barbaren begonnen (und das that nach Prooem. 1 Sotion), setzen auch die Art derselben bei den einzelnen barbarischen Völkern auseinander; sie sagen: die Gymnosophisten und Druiden hätten in räthselhaften Sprüchen philosophirt: die Götter verehren, nichts Böses thun und Muth üben (sei der Inhalt ihrer Lehre). Dafs die Gymnosophisten auch den Tod verachten, sagt Klitarchus im zwölften Buch. Die Chaldäer aber beschäftigten sich mit Astronomie und Vorhersagungen; die Mager aber übten den Dienst der Götter und Opfer und Gebete, da sie allein erhört zu werden wähnten. Sie lehrten auch von dem Wesen der Götter und ihrem Ursprung, und hielten Feuer, Erde und Wasser dafür. Die Götterbilder aber verachteten sie und zumeist jene, welche bei den Göttern männliches und weibliches Geschlecht annehmen. Sie sprächen auch über die Gerechtigkeit und hielten es für unerlaubt, die Todten zu verbrennen, für erlaubt aber, sich mit Mutter oder Tochter zu vermischen, wie Sotion im drei und zwanzigsten sagt. Sie übten auch Mantik und Vorhersagung, behauptend, dafs ihnen die Götter erscheinen. Und es sei auch die Luft voll Gestalten, die mittels Ausströmens von der Verdunstung den Blicken der Scharfsehenden wahrnehmbar würden. Sie verböten, Schmuck und Gold zu tragen. Ihre Kleidung ist weifs; ihr Lager der Boden; Gemüse ihre Speise und Käse und geringes Brod; ihr Stab ein Rohr, womit sie in den Käse stechend ihn aufheben und davon essen. Zauberische Mantik aber kennen sie nicht einmal, wie Aristoteles in dem Magikos und Dino im fünften Buche seiner Geschichte sagt.“

Wir sehen hier eine Reihe von Punkten, die wir bereits bei Xanthus, Herodot und Dino fanden, bestätigt. Man kann

Χαλδαίους, καὶ Γυμνοσοφιςὰς παρὰ Ἰνδοῖς, παρά τε Κελτοῖς καὶ Γαλάτας τοὺς καλουμένους Δρυΐδας καὶ Σεμμοθέους· καθά φησιν Ἀριςοτέλης ἐν τῷ Μαγικῷ καὶ Σωτίων ἐν τῷ εἰκοςῷ τρίτῳ τῆς Διαδοχῆς. — ib. 7: *καὶ ὅσιον νομίζειν μητρὶ ἢ θυγατρὶ μίγνυσθαι, ὡς ἐν τῷ εἰκοςῷ τρίτῳ φησὶν ὁ Σωτίων.*

das Wesen der Mager nicht besser schildern, als wenn man es eine Beschäftigung mit *θεῶν θεράπειαι, θυσίαι* und *εὐχαὶ* nennt. Zu den Abbildern (s. oben) der Götter: Feuer und Wasser kommt hier die Erde hinzu: die Âramaiti der Zendtexte. Dafs die Mager keine männlichen und weiblichen Gottheiten gekannt hätten, ist, wenn wir z. B. Mithra und Anâhita, die ganz gewifs männlich und weiblich sind, für altmagisch halten dürfen, buchstäblich genommen, nicht richtig; aber richtig ist es, dafs die Mager keine Götterfortpflanzungen und Genealogien, wie die Griechen, kannten. Die Erscheinungen der Yazata's sind durch die Zendtexte genugsam bestätigt; jene Gestalten, *εἴδωλα* aber, welche den Scharfsehenden wahrnehmbar werden, sind wahrscheinlich die Fravaši's, jedoch offenbar zu materialistisch aufgefafst. Die Angabe über die Nahrung der Mager erinnert an das, was über Zoroaster berichtet wird: er habe lange Zeit von Käse gelebt [1]).

Ich schliefse diese glänzende Reihe hellenischer Zeugen aus den vorchristlichen Jahrhunderten mit Hermippus. Dafs ein Schriftsteller dieses Namens ein Werk über die Mager geschrieben, welches mehrere Bücher hatte, sahen wir schon oben (p. 279) aus der dort angeführten Stelle des Diogenes. Ueber den Inhalt des Werkes aber belehrt uns Plinius [2]), auf dessen Worte wir sogleich zurückkommen werden. Wer dieser Hermippus gewesen und wann er gelebt, ist nirgends gesagt; man hat jedoch fast allgemein den *Ἕρμιππος Καλλιμάχειος* für den Verfasser des Buches über die Mager gehalten (Jons. de script. hist. phil. II, 9, 3. Lezynski Hermippi Fragm. p. 46), und zwar nicht ohne Grund. Denn, dafs ein Gelehrter, der sich so viel mit der Geschichte der Philosophie beschäftigt wie Hermippus (ich erinnere nur an sein Werk über die sieben Weisen), nach so trefflichen Vorarbeiten auch über die Mager geschrieben, ist ganz wahrscheinlich. Dieser Hermippus aber, des berühmten Kallimachus Schüler, welch letzterer in hohem Alter noch unter Ptolemäus Euergetes lebte (starb un-

[1]) Plinius H. N. XI, 42, 97: *Tradunt Zoroastrem in desertis caseo vixisse annis XXX ita temperato, ut vetustatem non sentiret.* Hierzu ist zu vergleichen Porphyrios de Abst. IV, 16 p. 348 sqq.

[2]) Hist. Nat. XXX, 1, 2: *Hermippus, qui de tota arte ea (magia) diligentissime scripsit et viciens centum milia versuum a Zoroastre condita indicibus quoque voluminum eius positis explanavit, praeceptorem a quo institutum diceret, tradidit Agonacem, ipsum vero quinque milibus annorum ante Troianum bellum fuisse.*

gefähr 240 v. Chr.), entfaltete seine schriftstellerische Thätigkeit in der zweiten Hälfte des dritten Jahrhunderts vor Christo und, da er noch Chrysipp's Tod erwähnt, der 207 v. Chr. starb, so müssen seine letzten Schriften bis gegen das Ende des dritten Jahrhunderts reichen. Wahrscheinlich ist der von Hieronymus de scr. eccl. 1 citirte Peripatetiker Hermippus mit diesem identisch.

Müller (Hist. Gr. Fragm. III, p. 36) weicht jedoch von der gewöhnlichen Ansicht: Hermippus, des Kallimachus Schüler, habe das Buch *περὶ μάγων* geschrieben, ab und will es einem *Ἕρμιππος ὁ ἀςρολογικὸς* zueignen, der bei Athenaeus [1]) citirt zu werden scheint und der auch *Φαινόμενα* verfaſst hat. Jedoch gesteht Müller (ib. p. 54) ein, dieser Astrolog Hermippus müsse ungefähr zur selben Zeit, wie der Kallimachische, gelebt haben und beide könnten auch identisch sein; somit ist die Frage, ob beide Hermippe eine Person sind oder nicht? für das Alter des uns hier beschäftigenden Buches ohne Belang.

Ist die Erwähnung des Hermippus, bezüglich persischer Dinge, bei Athenäus dunkel und ungewiſs, so ist es ein andres Citat aus ersterem bei Arnobius [2]) nicht minder. Ob der in

[1]) XI, p. 478 A.: *Νικόμαχος δ᾽ ἐν πρώτῳ περὶ ἑορτῶν Αἰγυπτίων φησί· „Τὸ δὲ κόνδυ ἐςὶ μὲν Περσικὸν, τὴν δὲ ἀρχὴν, ἣν Ἕρμιππος ἀςρολογικὸς ὡς ὁ κόσμος, ἐξ οὗ τῶν θεῶν τὰ θαύματα καὶ τὰ καρπώσιμα γίνεσθαι ἐπὶ γῆς· διὸ ἐκ τούτου σπένδεσθαι.“* Casaubonus will emendiren: *Περσικὸν τὴν ἀρχήν· εἶδος δ᾽ ἔχει, ὥς φησιν Ἕρμιππος.* Pursan: *τὴν δὲ μορφὴν εἶχε ὥς φησιν Ἑρμ.* Andere: *τὴν δὲ ἀρχὴν ἣν ὡς ὁ κόσμος, ἐξ οὗ φησιν Ἕρμιππος ὁ Ἀςρολογικὸς τῶν θεῶν τὰ θαύματα κ. τ. λ.* Ich muſs gestehen, daſs ich sehr zweifle, ob der Name *Ἕρμιππος* richtig ist; es scheint vielmehr der Name eines astrologischen Gefässes darunter zu stecken: *τὴν δὲ ἀρχὴν ἦν τρίπους ἀςρολογικὸς ὡς ὁ κόσμος.* Das Wort *κόνδυ* wird Gen. XLIV, 2. 4. 12 in den LXX von dem Becher Joseph's gebraucht. Oder ist zu lesen: *τὴν δὲ ἀρχὴν ἦν, ὥς φησιν Ἕρμιππος, ἀςρολογικὸς κόσμος.* Jedenfalls erscheint es mir sehr zweifelhaft, ob das Prädicat *ἀςρ.* zum Namen Hermippus gehört. Nach Anq. Usages T. II, p. 533 heiſst das bei der Liturgie gebräuchliche Wassergefäſs im Guzurati *kouri* — Sskr. *kandu*, eine eiserne Pfanne.

[2]) Adv. Gent. I, c. 52, p. 31 ed. Lugd.: *Age nunc veniat* (*quaeso per* Salmasius; mss. nach Oehler *quae super*; *quis super* Orelli; Loz. und Müller) *igneam zonam magus interiore ab orbe Zoroastres, Hermippo ut assentiamur auctori, Bactrianus: et ille conveniat, cuius Ctesias res gestas historiarum exponit in primo; Armenius Zostriani nepos et familiaris Pamphilus Cyri, Apollonius, Damigero et Dardanus, Velus Julianus et Baebulus et si quis est alius, qui principatum et nomen fertur in talibus habuisse praestigiis.* Statt *Zostriani*, was die Hss. bieten, lesen einige Herausgeber *Hostanis*; denen auch Lozynski und Müller folgen; sie (wie auch Oehler und Orelli) interpungiren überdieſs nach *auctori* und ziehen *Bactrianus* zum Folgenden: *Bactrianus et ille.*

Desid. Heraldus in seinen Animadv. ad Arnob. p. 52 will lesen: *Age nunc veniat*

den Worten: *quis super igneam zonam magus interiore ab orbe Zoroastres* liegende, mir unverständliche [1]) Gedanke das von Hermippus bezeugte sein soll, oder (wofern Bactrianus zum ersten Satz gehört) die Herkunft des Zoroaster aus Baktrien, ist zweifelhaft, das erste jedoch das wahrscheinlichere; vielleicht liegt darin eine Anspielung auf das, was spätere griechische Fabulatoren von dem Tod des Zoroaster durch Blitz und von dem Aufbewahren des in der Asche glühenden Feuers als Symbol der Herrschaft zu berichten wissen.

quis Azonaces Magus interiore ab orbe, Hermippo ut assentiamur auctori; Bactrianus et ille conveniat. Unter dem Bactrianus will er dann den Zoroaster verstehen, dessen Name an den Rand beigeschrieben worden und in den ersten Satz gerathen sei.

Die Worte: *Armenius Zostriani nepos et familiaris Pamphilus Cyri* sind, wie mir scheint, verdorben; sie beziehen sich auf den oben erwähnten *Her*; vielleicht ist zu schreiben *Armenii filiis Zoroastris nepos et familia Pamphylus Herus.* Ich sehe, dafs eine, der meinigen ähnliche Vermuthung bereits Cotelier ad Recogn. Clem. IV, 27 (Patr. Apost. I, p. 542) gewagt hat, welcher lesen will: *Armenius Zostriani nepos et familiaris Pamphylus Her.* Den Zostrianus erwähnt Porphyr. in Vita Plot.

Von dem Bactrianus Zoroaster spricht Arnobius noch einmal (C. I, p. 5): *Ut inter Assyrios et Bactrianos Nino quondam Zoroastreque ductoribus non tantum ferro dimicaretur et viribus, verum etiam magicis et Chaldaeorum ex recondito disciplinis, invidia nostra haec fuit?* Es ist offenbar der König von Baktrien *Ὀξυάρτης* gemeint, der Diod. Sic. II, 6 vorkommt, und dort nach muthigem Widerstand dem Ninus unterliegt.

Euseb. Chron. II, p. 35 ed. Anch. (ad annum Abrahae 7) sagt: *Zoroastres magus rex Bactrianorum clarus habetur, adversus quem Ninus dimicavit.* Euseb. Praep. Evang. X, 9: *Καθ' ὃν Ζωροάστρης ὁ Μάγος Βακτρίων ἐβασίλευσε.* — Denselben Magier und König der Baktrer werden wir auch bei Moses von Chorene finden. Theo Progymnast. *περὶ συγκρίσεως — Οὐ γὰρ εἰ Τόμυρις κρείσσων ἐστὶ Κύρου ἢ καὶ μὰ Δία Σεμίραμις Ζωροάστρου τοῦ Βακτρίου, ἤδη συγχωρητέον τὸ θῆλυ τοῦ ἄῤῥενος ἀνδρειότερον εἶναι* Justin Hist. I, 1.

[1]) Arnob. adv. Gent. I, 52: Der Codex bietet nach Oehler's Zeugnifs *quae super*; *quis super* haben Orelli, Lozynski, Müller — *quaeso per* ist eine Conjectur des Salmasius, die Oehler aufgenommen hat. Die Worte: *super igneam zonam magus interiore ab orbe Zoroastres* sind sehr dunkel: *ignea zona* ist von Salm. für die libysche, glühende Zone gehalten worden, was natürlich nicht geht; *interiore ab orbe* könnte heifsen: vom Binnenkreise, im Gegensatz zu Bactrianus: es könnte aber auch den inneren magischen Kreis bedeuten, aus welchem Zoroaster vom brennenden Berg durch Feuer oder über den Feuergürtel herüber kommt, dann ist die Stelle des Dio Chrys. in seiner borysthenischen Rede (s. unten) zu vergleichen und wir hätten in diesem Fall Hermippus als Gewährsmann für diese Feuererscheinung. — Oder *interiore ab orbe* könnte sich auf jene Ansicht beziehen, welche Zoroaster zu einem Abkömmling der Hellenen macht (vergl. oben d. Schol. des Plato), oder ist *ignea zona* eine Uebersetzung von Atropatene, Aderbidschan? — das Feuerland? Atropatene? Strabo, XI, p. 523, leitet den Namen dieser Provinz, die er bald *Ἀτροπατηνή*, bald *Ἀτροπατία* nennt, von *Ἀτροπάτης* her, der sie vor der macedonischen Herrschaft gerettet habe. *Âthrô-paiti* bedeutet zendisch: der Herr des Feuers, oder *âthrô-pâta* der Beschützer des Feuers, oder der vom Feuer beschützte, wie Farv. Y. 102 einer der Söhne des Vîstâçpa heifst. Im Bundehesch heifst das Land Atro (Atun) pâtkân. Nach Urmi in Atropatene wird die Geburt des Zarathustra gesetzt.

Doch wir gehen, um Verlässigeres über das Werk des Hermippus zu erfahren, zur Stelle des Plinius zurück: hier werden drei Dinge von Hermippus gesagt: er habe den Zoroaster fünftausend Jahre vor den troischen Krieg gesetzt, worin er mehr oder weniger mit den übrigen griechischen Autoritäten übereinstimmte; er habe den Lehrer des Zoroaster *Agonaces* genannt — eine dunkle Notiz: die Handschriften des Plinius geben die Varianten: *Agonaccen, Agoneten, Aganacen, Abonacem, Agoneiscen,* die genugsam beweisen, dafs hier eine Corruptel obwaltet; und da die Zendtexte und die Tradition durchaus keinen andern Lehrer kennen, als Ahura-Mazda selbst, so vermuthe ich, dafs Hermippus den Namen *Ὠρομάζης* oder *Ὠρομάσδης* in einer dem Zend entsprechenden Form, etwa: *Ἀγοραμάζδης*, und das Zend. *h* mit *γ* wiedergab oder auch vielleicht nur *Agomazes.* Ist diese Vermuthung richtig, so beweist sie das selbstständige Forschen des Hermippus und seine Kenntnifs der Sprache. Dafs Ahura-Mazda selbst der Lehrer Zoroaster's war, wufsten die Griechen recht wohl; denn anders ist das oben angeführte platonische *Z. ὁ τοῦ Ὠρομάζου* nicht zu verstehen, wie die Erklärung des Scholiasten richtig andeutet, und wir haben überdiefs das ausdrückliche Zeugnifs Plutarch's [1]), der, was er von Magischem sagt, aus den befsten Quellen schöpfte, wenn er in seinem Leben Numa's sagt, das göttliche Wesen habe mit dem Zoroaster verkehrt.

Das Dritte, was Hermippus nach Plinius bezeugt, ist: Existenz und Umfang der zoroastrischen Schriften, die Ersterer selbst gekannt und mit Angabe des Inhalts der einzelnen Schriften erklärt habe. Dafs *explanavit* nicht zu urgiren und etwa als: übersetzen zu fassen sei, ist offenbar; es heifst vielmehr: etwas Dunkles und Unbekanntes deutlich darstellen. Höchst wahrscheinlich wurde Hermippus mit einem Inhaltsverzeichnifs der ein und zwanzig Nosks des Avesta bekannt, wie ein solches uns noch vorliegt, und Lassen [2]) hat die zwanzigmalige Setzung von hunderttausend Versen mit diesen Nosks

[1]) Num. c. 4: *Ἆρα οὖν ἄξιόν ἐςι ταῦτα συγχωροῦντας ἐπὶ τούτων ἀπιςεῖν, εἰ Ζαλεύκῳ καὶ Μίνῳ καὶ Ζωροάςρῃ καὶ Νομᾷ καὶ Λυκούργῳ βασιλείας κυβερνῶσι καὶ πολιτείας διακοσμοῦσιν εἰς τὸ αὐτὸ ἐφοίτα τὸ δαιμόνιον· ἢ τούτοις μὲν εἰκός ἐςὶ καὶ σπουδάζοντας θεοὺς ὁμιλεῖν ἐπὶ διδασκαλίᾳ καὶ παραινέσει τῶν βελτίςων, ποιηταῖς δὲ καὶ λυρικοῖς μινυρίζουσιν, εἴπερ ἄρα χρῆσθαι παίζοντας.*

[2]) Ind. Alterth. III, p. 440 Note.

treffend parallelisirt, welche den ein und zwanzig Worten des Gebetes: *Yathâ ahû vairyô* entsprechen. Von diesen Nosks ist uns nur ein kleiner Rest erhalten; wir müssen uns die Gesammtmasse sehr umfangreich denken. In dem von Anquetil und Vullers (Fragmente der Rel. Zoroasters p. 15) uns mitgetheilten Verzeichnifs sind im Ganzen für die 21 Nosks 825 Capitel angegeben; der kleinste hatte 17, der gröfste 65 Capitel. Vendidad ist ganz richtig zu 22 Capiteln berechnet und wir haben keine Ursache, an der Richtigkeit der übrigen Zahlen zu zweifeln.

In der Spiegel'schen Ausgabe des Vendidad haben diese 22 Capitel ungefähr 4485 Zeilen, also jedes circa 205; in dem lithographirten Codex des Vendidad-Sade kommen von 560 Seiten etwas mehr als die Hälfte: nämlich 292 auf den Vendidad, und da jede Seite 19 Zeilen hat, so beträgt die Summe derselben 5548 und es beträgt daher das Capitel durchschnittlich 252 Zeilen. Wären nun die Volumina, die Hermippus beschrieb, etwa in Format und Schrift so beschaffen, wie jener Codex (und es läfst sich denken, dafs in älterer Zeit beides noch weiter, ausgedehnter und prächtiger war), und dürfen wir annehmen, dafs dieselbe Durchschnittssumme für alle 825 Capitel des Nosks gültig sei, so steigt die Gesammtsumme der *ςίχοι* der Nosks auf 207900, oder, wenn einzelne Capitel kürzer waren, auf circa 200000 Verse: das wären *vicies dena milia versuum* (*εἰκοσάκις μύριοι ςίχοι*). Läsen wir bei dem so leicht möglichen Irrthum in Zahlen bei Plinius so (statt *vicies centum milia versuum*), so gewännen wir die überraschendste Uebereinstimmung der Angaben des Hermippus mit dem Verzeichnifs der Nosks und der Handschrift des Vendidad. Schrieb aber Plinius nach seinem Gewährsmann Hermippus wirklich *vicies centum milia versuum*, so müfsten entweder die übrigen Nosks viel längere Capitel gehabt haben oder die ältesten Handschriften viel weitläufiger geschrieben gewesen sein, oder es liegt eine orientalische Uebertreibung zu Grunde.

Dafs aber die Eintheilung in Nosks nicht eine Erfindung des Späteren sei, beweist die bekannte Stelle Yaçn. IX, 22 W.: *haomô taêciṭ yôi katayô naçkô-fraçaõṅhô aõṅheñti çpânô maçtîmća bakhŝaiti.* „Haoma giebt denen, welche die Naska's lesend sitzen, Heiligkeit und Gröfse [1]."

[1]) Burnouf, Étud. p. 289 sqq., vergleicht *fraçaõṅhô* mit Sskr. *praçâsah* von *çās loqui.* Neriosenh giebt es mit: *adhyayanaṃ kartuṃ.*

Das Zeugnifs des Hermippus ist also ebenso unverdächtig als wichtig. Im dritten Jahrhundert vor Christus kannten die Griechen zoroastrische Urtexte von jener Beschaffenheit und Ausdehnung, wie wir sie nach den noch vorliegenden Texten und einheimischen Zeugnissen voraussetzen müssen, und fast Alles, was wir bisher als magische Lehre von den Alten bezeugt sehen, ist in den noch vorhandenen Schriften deutlich enthalten [1]).

Dies ist das Resultat jener Nachrichten des Alterthums, welche geraume Zeit vor die christliche Aera fallen und somit auch vor die Zeit, wo die Religionsmengerei des römischen Kaiserreiches, die phantastischen Geheimculte späterer Magier und falsche, griechisch geschriebene Zoroastrische Schriften [2]) in Schwung kamen: Umstände, die uns bei den Nachrichten

[1]) Plinius bezeugt überdiefs noch die Schriftstellerei des Magiers Ostanes zu Xerxes Zeit.

[2]) Suidas s. v. *Ζωροάστρης*. Es gab eine griechische Schrift unter dem Namen des Hystaspes (am Ende des 2. Jahrhunderts). Clem. Alex. Strom. VI, p. 761 ed. Potter, sagt, dafs die Heiden auch ihre Propheten gehabt hätten und citirt dafür ein Wort des Apostels Paulus, welches er entweder der Tradition oder einem paulinischen Apocryphem entnommen hat.

Δηλώσει πρὸς τῷ Πέτρου κηρύγματι ὁ Ἀπόστολος λέγων Παῦλος· λάβετε καὶ τὰς Ἑλληνικὰς βίβλους· ἐπίγνωτε Σίβυλλαν, ὡς δηλοῖ ἕνα Θεὸν καὶ τὰ μέλλοντα ἔσεσθαι· καὶ τὸν Ὑστάσπην λαβόντες ἀνάγνωτε καὶ εὑρήσετε πολλῷ τηλαυγέστερον καὶ σαφέστερον γεγραμμένον τὸν υἱὸν τοῦ Θεοῦ, καὶ καθὼς παράταξιν ποιήσουσι τῷ Χριστῷ πολλοὶ βασιλεῖς μισοῦντες αὐτὸν, καὶ τοὺς φοροῦντας τὸ ὄνομα αὐτοῦ.

Lact. Inst. VII, 16: *Hystaspes quoque, qui fuit Medorum rex antiquissimus, a quo amnis quoque nomen accepit qui nunc Hydaspes dicitur, admirabile somnium sub interpretatione vaticinantis pueri ad memoriam posteris tradidit, sublatum iri ex orbe imperium nomenque Romanum multo ante praefatus est, quam illa Trojana gens conderetur.* Es folgt hieraus, dafs L. diesen Hystaspes lange vor die Zeit der Gründung Rom's, also auch lange vor Darius Hystaspes setzte.

Justin. Apol. I, 20: *Καὶ Σίβυλλα δὲ καὶ Ὑστάσπης γενήσεσθαι τῶν φθαρτῶν ἀνάλωσιν διὰ πυρὸς ἔφασαν;* ib. c. 44: *Κατ' ἐνέργειαν δὲ τῶν φαύλων δαιμόνων θάνατος ὡρίσθη κατὰ τῶν τὰς Ὑστάσπου ἢ Σιβύλλης ἢ τῶν προφητῶν βίβλους ἀναγινωσκόντων, ὅπως διὰ τοῦ φόβου ἀποστρέψωσιν ἐντυγχάνοντας τοὺς ἀνθρώπους τῶν καλῶν γνῶσιν λαβεῖν, αὐτοῖς δὲ δουλεύοντας κατέχωσιν· ὅπερ εἰς τέλος οὐκ ἴσχυσαν πρᾶξαι. Ἀφόβως μὲν γὰρ οὐ μόνον ἐντυγχάνομεν αὐταῖς, ἀλλὰ καὶ ὑμῖν ὡς· ὁρᾶτε, εἰς ἐπίσκεψιν φέρομεν.* Justin schrieb diese Apologie um 151 v. Chr.

Der Inhalt des Werkes war, wie es scheint, der: Hystaspes hatte einen Traum über die Zukunft, der ihm von einem weissagenden Knaben ausgelegt wird. Es kam darin eine Schilderung des Sohnes Gottes vor und wie die Könige der Erde ihn verfolgen; ferner der Untergang des römischen Reiches und die Verzehrung der Welt im Feuer. Ueber das Schicksal der Menschen nach dem Tode mufs nach dem Zusammenhang von Apol. I, 44 das Buch ebenfalls gesprochen haben. — Es mufs jedenfalls schon im ersten Jahrhundert bekannt gewesen sein.

späterer Schriftsteller, wofern sie sich nicht auf jene älteren Quellen ausdrücklich berufen oder wenigstens mit Wahrscheinlichkeit zurückführen lassen, sehr vorsichtig machen müssen.

Unter den Schriftstellern der Periode römischer Alleinherrschaft nimmt für uns die erste Stelle Strabo ein. Er parallelisirt [1]) die Mager mit den indischen Philosophen und sagt, sie unterwiesen wie diese in den göttlichen Dingen, und anderswo macht er sie zu einem Stamm des persischen Volkes und nennt sie eines heiligen Lebens beflissen. Daſs aber die Magier eines Stammes waren, wenn auch nicht des persischen, das bezeugt Bundehesch p. 79, l. 12, wo gesagt wird: Maidhyomâh, der Vetter Zarathustra's, habe zuerst die h. Lehre angenommen und alle Mopet's Persiens gingen zurück auf diesen Samen Manuscithra's.

Die weitläufige Schilderung persischer Sitten und Religion, die Strabo [2]) in demselben Buche giebt, beruht theils auf Autopsie, theils auf den Zeugnissen anderer Historiker.

Wir müssen die ganze Stelle betrachten [3]): „Die Perser errichten keine Bildsäulen und Altäre; sie opfern auf einem hohen Ort, den Himmel für Zeus haltend: auch verehren sie die Sonne, die sie Mithra nennen, den Mond und Aphrodite und Feuer und Erde und Winde und Wasser. Sie opfern aber an reinem Orte, betend, indem sie das bekränzte (oder bekränzt das Opferthier, wenn nach Herodot ἐϛεμμένοι zu lesen ist) Opferthier dazu stellen: und wenn der Magier, der die heilige Handlung leitet, das Fleisch zerlegt hat, so vertheilen sie es und gehen weg, ohne den Göttern einen Theil zu geben; denn die Seele des Opferthieres wolle der Gott und nichts Anderes; gleichwohl legen sie, wie Einige sagen, Darmnetz etwas Weniges auf's Feuer.“ Bis hierher haben wir einen verkürzenden und, wie es scheint, hier und da verbessern wollenden Auszug aus Herodot (I, 131—133) die Worte: „die sie Mithra nennen“, sind ein ungenauer Zusatz Strabo's, der nach den Ansichten seiner Zeit Mithra mit der Sonne verwechselte.

[1]) XV, p. 717: ὑφηγουμένους (τοὺς φιλοσόφους τῆς Ἰνδικῆς) τὰ περὶ τοὺς θεούς, ὡς τοὺς μάγους τοῖς Πέρσαις; ib. p. 727: φῦλα δὲ οἰκεῖ τὴν χώραν οἵτε Πατεισχορεῖς λεγόμενοι καὶ οἱ Ἀχαιμενίδαι καὶ οἱ μάγοι· οὗτοι μὲν οὖν σεμνοῦ τινός εἰσι βίου ζηλωταί.

[2]) XV, p. 733: ταῦτα μὲν οὖν ἡμεῖς ἑωράκαμεν, ἐκεῖνα δ' ἐν ταῖς ἱϛορίαις λέγεται καὶ ἐφεξῆς.

[3]) XV, p. 732.

Dagegen läſst er mit Recht die Worte Herodot's: *οὔτε πῦρ ἀνακαίουσι* aus. Der Schluſs von: „denn die Seele" an ist ein eigenthümlicher und ganz gewiſs ächter, aus anderweitiger Quelle geschöpfter Zusatz.

„Verschieden aber", so fährt Strabo fort, „opfern sie dem Feuer und dem Wasser, und zwar dem Feuer, indem sie trocknes Holz ohne die Rinde dazu legen und Fett (Sahne) darauf legen; dann zünden sie es an und gieſsen Oel darüber, nicht blasend, sondern fächelnd. Die aber, welche blasen oder Todtes auf's Feuer legen oder Koth, tödten sie. Dem Wasser aber opfern sie, indem sie zu einem See, Fluſs oder Quell gehen und eine Grube graben, in welche sie schlachten und wohl Acht geben, daſs nicht etwas vom nahen Wasser blutig wird und sie dadurch eine Befleckung verursachen: hierauf legen sie das Fleisch auf Myrte oder Lorbeer auseinander und die Magier berühren es mit feinen Stäbchen und singen dazu, Oel ausgieſsend, mit Milch und Honig gemischt, nicht in's Feuer, noch in's Wasser, sondern auf den Boden: die Besingungen aber machen sie, indem sie lange Zeit einen Bündel feiner Tamariskenzweige halten." Man sieht, Strabo folgt auch hier dem Herodot, aber während er zuvor mehr kürzte, erweitert er nun, wie es scheint, aus dem, was er selbst gesehen oder andern trefflichen Quellen entlehnte. Das Zulegen trocknen Holzes, um das Feuer zu ehren (Farg. XIV, 2, 3. XVIII, 19), das strenge Verbot, Todtes oder Unreines auf's Feuer zu legen oder mit dem Wasser zu mischen, die classische Beschreibung des Bareçma (s. oben die Stelle des Dino) und die mit seiner Erhebung verbundenen langen Gesänge — das sind alles Dinge, die durch die Zendtexte auf's Vollständigste bestätigt werden. Das Oel, von welchem hier die Rede ist, darf unstreitig mit dem Haomasaft identificirt werden, welcher mit Milch vermischt wurde; auch der Honig ist in den Zendtexten vorfindlich, wenn, wie ich anderswo (Mithra p. 72) bereits vermuthet habe, das beim Opfer vorkommende *madhu* nicht: Wein, sondern Honig bedeutet.

Das nun folgende, welches sich speciell auf den cappadocischen Magismus bezieht, sind wir vollkommen berechtigt, als einen Bericht darüber zu betrachten, was der Cappadocus Strabo als Augenzeuge wahrgenommen.

„In Cappadocien aber, wo es ein zahlreiches Geschlecht

der Mager giebt, die man Feuerbrenner nennt und viele Heiligthümer persischer Götter, opfern sie nicht mit dem Schwert, sondern schlagen mit einem Holzscheit, wie mit einer Keule. Es finden sich da auch Feuerbrennstellen, gewisse merkwürdige Umhegungen, in deren Mitte ein Altar steht, voll Asche, auf welchem die Magier unverlöschliches Feuer bewahren; täglich (oder bei Tage) gehen sie hinein und singen fast eine Stunde, indem sie vor's Feuer den Reiserbündel halten, mit gekrämpten Tiaren bedeckt, welche auf beiden Seiten so weit herabgehen, dafs die Backenstücke die Lippen bedecken. Dasselbe aber ist in den Heiligthümern der Anais und des Omanus herkömmlich; auch sie haben Gehege und das Bild des Omanus wird in Procession getragen. Diese Dinge nun haben wir gesehen, jene aber (vorher erwähnten) werden in den Geschichtswerken erzählt, sowie das Folgende."

„In einen Flufs uriniren die Perser nicht, noch waschen oder baden sie sich darin, noch werfen sie Leichen hinein oder was sonst befleckend ist. Welchem Gott sie auch opfern, zuerst beten sie immer zum Feuer."

Nachdem dann noch mehrere Züge des bürgerlichen Lebens erwähnt sind, die sich auch zum Theil bei Herodot finden, heifst es (p. 735): „Sie begraben die Leichen, indem sie dieselben mit Wachs umgeben, die Mager aber begraben sie nicht, sondern lassen sie von den Vögeln fressen (aus Herodot); ihnen ist auch die Vermischung mit den Müttern ein väterliches Herkommen."

Strabo giebt uns hier eine überaus getreue Beschreibung der magischen Feuerheerde und des damit verknüpften Gottesdienstes, wie sie in den Urtexten geschildert werden; er übersetzt das Zendische *âthrava* (Gen. *athaurunô*, D. *athaurunê*, Acc. *âthravanem*) treffend mit *πύϱαιϑος* und die *Atiśgâh*'s mit *πυϱαιϑεῖα* [1]); er fügt zur Beschreibung des Barsom's hier auch die des Paitidâna (Farg. XIV, 8; Aban Y. 123) oder Penom bei. Ueber Anahita und Omanus habe ich anderswo gehandelt und kann die strabonischen Stellen über sie und Mithra hier übergehen.

So haben wir also ein Zeugnifs über den ganzen Opfer-

[1]) Im Bundehesch (p. 40, l. ult.) *Atûn(tro)gâs*, der Feuerort; der *dâityô gâtus* des Feuers kommt im achten Fargard öfter vor.

cultus der Mager und die dazu gebrauchten Gebete und Gesänge, welches eben so sehr die heiligen Texte bestätigt, als es von ihnen bis in's Detail bestätigt wird.

Noch einen anderen Zug hat uns der Geograph [1]) aufbewahrt, wenn er von den Baktrianern erzählt: ihre Sitten seien etwas milder gewesen (als die der Sogdianer); aber auch von ihnen sagen Onesikritos und die ihm folgen nicht das Beſste. Denn die wegen Alter oder Krankheit Entkräfteten würfen sie lebendigen Hunden vor, die eigens dafür genährt würden, welche sie in ihrer Sprache Begraber (ἐνταφιαςὰς) nennen, und der Raum vor der Mauer der Hauptstadt der Baktrer erscheine rein, im Innern aber sei Alles voll Menschenknochen.“ Strabo nennt seine Quelle: den Onesikritus von Assypeläna, einen Schriftsteller zur Zeit Alexander's, der wohl keine allzu groſse Autorität ist. Aber, was er hier bezeugt, ist an und für sich richtig, wenn auch zu grell aufgefaſst. Auch Porphyrius [2]) erwähnt die Sache, und der spätere Agathias [3]) beschreibt ausführlich das Verfahren, wie es zu seiner Zeit stattfand: „Die geringeren Leute vom Volke,“ sagt er, „wenn sie im Heer eine böse Krankheit befällt, werden noch lebendig und bewuſst hinausgeführt. Wird aber einer so ausgesetzt, so wird ein Stück Brod, Wasser und ein Stock zu ihm gelegt: so lange er im Stande ist, von der Speise zu genieſsen und so lange ihm etwas Kraft übrigt, wehrt er mit diesem Stock die herbeikommenden Thiere ab und treibt die Freſs-Gäste weg. Wenn er aber zwar noch nicht ganz zu Grunde gegangen ist, die Krankheit aber so überhand genommen hat, daſs er die beiden Hände nicht mehr bewegen kann, dann fressen die Thiere den Unglücklichen, der halb todt ist und bereits zu röcheln beginnt, und rauben ihm die Hoffnung, allenfalls noch die Krankheit zu überstehen. Denn viele schon kehrten wieder gesundet nach ihrer Heimath zurück, wie auf dem Theater und in der Tragödie von den Pforten der Finsterniſs ankommend, abgemagert und fahl und geeignet, die Begegnenden in Furcht zu jagen. Kommt aber einer so zurück, so wenden sich Alle ab

[1]) XI, p. 517.

[2]) De abstin. IV, 21: *Ὑρκάνιοι δὲ καὶ Κάσπιοι οἱ μὲν οἰωνοῖς καὶ κυσὶν παραβάλλουσι ζῶντας, οἱ δὲ τεθνεῶτας — καὶ Βάκτριοι μέντοι κυσὶ παραβάλλουσι ζῶντας τοὺς γεγηρακότας.*

[3]) II, 23, p. 114 ed. Bonn.

von ihm und fliehen ihn, wie einen höchst Befleckten, als ob er sich noch bei den Unterirdischen befände, und es ist ihm nicht eher erlaubt, an den gewohnten Lebensweisen Theil zu nehmen, bis er durch die Mager von der Befleckung des erwarteten Todes gereinigt ist, das wiederum Leben gleichsam zurück erhalten hat."

Nach Agathias sind es gemeine Leute, die im Heer böse Krankheiten bekommen, welche so behandelt werden. Nach Onesikritus: Kranke und Alte überhaupt. Die Zendtexte aber beschränken diese Sitte auf jene, welche die Todten tragen und sich dadurch beflecken Farg. III, 15: „Wo ist der Ort jenes Mannes, der Todte trägt? Hierauf sprach Ahura-Mazda: Wo diese Erde am wasserlosesten ist, am baumlosesten, am reinsten, am trockensten, wo am wenigsten auf diesen Wegen Thiere und Zugvieh gehen und Feuer des Ahura-Mazda ist und Bareçma in Reinheit ausgebreitet, und der reine Mann." 16: „Wie weit vom Feuer? wie weit vom Wasser? wie weit vom ausgebreiteten Bareçman? wie weit von den reinen Männern?" 17: „Hierauf sprach Ahura-Mazda: dreifsig Schritte vom Feuer, dreifsig Schritte vom Wasser, dreifsig Schritte vom ausgebreiteten Bareçma, dreifsig Schritte von den reinen Menschen." 18: „So sollen diese Mazdayaçna's von dieser Erde eine Umzäunung umzäunen: Speisen sollen sodann hinthun diese Mazdayaçna's; Kleider sollen sodann hinthun diese Mazdayaçna's." 19: „Die zerrissensten, die schmutzigsten. Diese Speisen esse er; diese Kleider ziehe er an. So lange, bis er alt oder krank oder eingetrockneten Samens wird." 20: „Wenn er aber alt oder krank oder eingetrockneten Samens wird, da sollen sodann am kräftigsten, schnellsten und am kundigsten diese Mazdayaçna's ihm, nachdem sie ihn auf den Berg geführt haben (?), nach der Breite des Rückens den Kopf abschneiden und den gefräfsigsten der leichenfressenden Geschöpfe des heiligen Geistes seinen Leichnam übergeben, den Vögeln Kahrkâça, so sprechend: dieser hier bereut alle böse Gedanken, Worte und Werke, und wenn er sonstige lasterhafte Werke begangen hat, so ist ihm die Strafe verziehen; hat er aber keine anderen lasterhaften Werke begangen; so ist verziehen diesem Mann für immer und immerdar."

Man sieht, dafs die Griechen diese Art von Aussetzungen nicht ganz richtig verstanden und übertrieben haben: es sei

denn, dafs die Praxis grausamer war als das Gesetz. Für uns ist es wichtig, zu wissen, dafs von der Zeit Alexander's an bis in's sechste Jahrhundert nach Christus dieser seltsame Gebrauch der Magier, wie ihn der Urtext enthält, statthaft bezeugt ist.

Plinius (23—79 v. Chr.) hat in seinem grofsen naturgeschichtlichen Werke wiederholt Gelegenheit, von Magie und Magiern und über Zoroaster zu sprechen. Im ersten Buche, wo er Inhalt und Quellen sämmtlicher Bücher angiebt (T. I, p. 81 ed. Sill.), führt er unter den Gewährsmännern für Buch XXX, wo sich die bekannte Stelle über die Magier befindet, unter den auswärtigen Eudoxus, Aristoteles und Hermippus an. Und im dreifsigsten Buche selbst (I, 2) beruft er sich auf diese Zeugen, besonders aber auf Hermippus. Wir sind daher wohl berechtigt, jene Notizen über Zoroaster und die Magier, welche Plinius ohne ausdrückliche Erwähnung der Quelle giebt, vorzüglich auf Hermippus zurückzuführen.

Aufser den eben bei Eudoxus, Aristoteles und Hermippus schon erwähnten Stellen des Plinius mufs uns hier jene [1]) beschäftigen, wo er Osthanes, den Begleiter des Xerxes nach Griechenland, als den ersten Schriftsteller über Magie nennt, der die Saat dieser Wunderkunst überall ausgestreut habe, wohin er gekommen, kurz vor ihm habe aber, nach der Angabe einiger genauerer Schriftsteller, ein anderer Zoroaster von Proconnesus gelebt. Osthanes habe einen wahren Heifshunger nach dieser Weisheit unter den griechischen Völkern geweckt. Es gebe auch noch eine Abart der Magier, die von den Juden Moses, Jannes und Lotapea (Hitopata) herrühre, die aber viele tausend Jahre nach Zoroaster falle; noch jünger sei die cyprische Magie. Auch zu Zeiten Alexanders des Grofsen habe ein zweiter Osthanes, der durch dessen Begleitung ausgezeichnet

[1]) H. N. XXX, 1, 2: *Primus quod extet, ut equidem invenio, commentatus est de ea Osthanes Xerxen regem Persarum bello, quod is Graeciae intulit, comitatus ac velut semina artis portentosae insparsit obiter, infecto quacunque commeaverant mundo; diligentiores paulo ante hunc ponunt Zoroastren alium Proconnesium. Quod certum est, hic maxume Osthanes ad rabiem, non aviditatem modo scientiae eius Graecorum populos egit, quamquam animadverto summam litterarum claritatem gloriamque ex ea scientia antiquitus et paene semper petitam. — Est et alia magices factio a Mose et Janne et Lotapea Judaeis pendens, sed multis milibus annorum post Zoroastren; tanto recentior est Cypria. Non levem et Alexandri magni temporibus auctoritatem addidit professioni secundus Osthanes comitatu eius exornatus, planeque, quod nemo dubitat, orbem terrarum peragravit.*

gewesen, dieser Kunst kein geringes Ansehen gegeben. Ueber Osthanes ist anderswo gehandelt worden; nach Plinius' Angabe läſst sich an die Wirklichkeit seiner Person und seiner Schriften kaum zweifeln. Möchte Plinius sich über den Proconnesischen Zoroaster und über jene *diligentiores,* die ihn annahmen, näher geäuſsert haben.

Die miletische Colonie auf der Insel Proconnesus in der Propontis reicht in ziemlich hohes Alter hinauf, denn Herodot (IV, 15) setzt Aristeas von Proconnesus dreihundert und vierzig Jahre vor seine Zeit, also an den Anfang des achten Jahrhunderts v. Chr. oder, wenn die Lesung *διηκοσίοισι* richtig ist, an den Anfang des siebenten. Des Aristeas wunderbare Geschichte erzählt uns Herodot, wie er beim Gerber stirbt, der ihn in der Werkstatt einschlieſst, um den Verwandten den Tod zu melden, wie er aber inzwischen auf dem Weg nach Kyzikus gesehen wird und bei Oeffnung der Werkstätte weder todt noch lebendig gefunden worden sei, wie er dann sieben Jahre später in Proconnesus wieder erschienen und die Arimaspie gedichtet habe und dann zum zweiten Male verschwunden sei. Dreihundert und vierzig Jahre nach diesem zweiten Verschwinden sei er dann in Metapont erschienen und habe die Errichtung eines Altares des Apollo befohlen und die Errichtung einer Bildsäule neben demselben, welche den Namen des Proconnesios Aristeas trage: denn Apoll sei in Italien nur zu ihnen gekommen, und er, der jetzt Aristeas sei, sei damals dem Gotte in der Gestalt eines Raben [1]) gefolgt — dann sei er verschwunden. Strabo (XXII, p. 589 C.) erwähnt ihn auch bei Proconnesus: von hier, sagt er, ist Aristeas, der Dichter der Arimaspischen Epen (vergl. I, p. 21 C.; Plin. VII, 2, 2), ein Zauberer (*ἀνὴρ γόης*), wenn irgend wer; und XIV, p. 639 C. erwähnt er die Meinung Einiger: Aristeas, der Proconnesier sei der Lehrer des Homer gewesen. Orig. adv. Cels. III, 26 sqq. giebt die ganze Geschichte des Aristeas aus Herodot, nennt aber auch Pindar als Gewährsmann.

Aus dieser Erzählung von Aristeas geht hervor, daſs Proconnesus ein Sitz geheimniſsvoller Dinge gewesen ist und es wäre möglich, daſs, wie der vom Scheiterhaufen wieder aufge-

[1]) Plin. VII, 52. 53: *Aristeae etiam visam evolantem ex ore in Proconneso corvi effigie, magna quae sequitur fabulositate.*

lebte Her, des Armenius Sohn, unter der Hand in den Zoroaster umgedeutet worden ist, so der wieder aufgelebte Aristeas dem proconnesischen Zoroaster den Ursprung gab. Was Plinius von zwei Osthanes sagt, hängt wohl mit der oben besprochenen Diadoche der Magier zusammen. Seine Zeitbestimmung, nach welcher er Moses und die ägyptischen Zauberer (vergl. II, Timoth. 3, 8) viele tausend Jahre nach Zoroaster setzt, ist auch bei der Annahme: Zoroaster habe fünftausend Jahre vor dem troischen Kriege gelebt, offenbar übertrieben.

Zwei merkwürdige Züge erwähnt Plinius [1]) aus Zoroaster's Leben: der eine bezieht sich auf seine Geburt: er habe am Tage, an welchem er geboren worden sei, gelacht und sein Hirn habe so gezuckt, daſs es die darauf gelegte Hand zurück gestoſsen habe, als Wahrzeichen seiner zukünftigen Wissenschaft. Der andere ist das Leben Zoroaster's in der Wüste [2]): er habe dort dreiſsig Jahre von Käse gelebt, der so zubereitet gewesen, daſs das Alter nicht merkbar war. Der erste Zug findet sich auch im Zardustnameh c. 6, der zweite wird ebenfalls sowohl durch die bereits anderswo angeführten Originaltexte über das Leben Zoroaster's in der Einöde, als auch durch die darauf bezüglichen Stellen des Eubulus bei Porphyrius und des Dio Chrysost. bestätigt. Plutarch [3]) erwähnt ebenfalls die Milchkost Zoroaster's.

Im 37. Buche des Plinius findet sich eine Reihe Citate aus dem Buche des Zoroaster's *περὶ λίθων*, welches Suidas erwähnt. XVIII, 24, 56 eine Angabe des Zoroaster über das Säen. XXVIII, 6, 19 über den Urin.

So weit wir den Auszügen des Eusebius [4]) aus Alexander Polyhistor und des letzteren aus Berosus, dem Zeitgenossen Alexanders des Groſsen, trauen können, hatte dieser chaldäische Schriftsteller nach der Sündfluth eine Reihe von 86 Königen in Babylon gesetzt, deren beide ersten Euechius

[1]) N. H. VII, 16, 15: *Risisse eodem die, quo genitus esset, unum hominem accepimus Zoroastren; eidem cerebrum ita palpitasse ut impositam repelleret manum futurae praesagio scientiae.*

[2]) N. H. XI, 42, 97: *Tradunt Zoroastren in desertis caseo vixisse annis XXX ita temperato ut vetustatem non sentiret.*

[3]) Quaest. Sympos. IV, 1 p. 660: *Οὐ γὰρ ἐμεμνήμην, εἶπεν ὁ Φίλων, ὅτι Σώσαςρον ἡμῖν ὑποςρέφει ὁ Φιλῖνος, ὅν φασι μήτε ποτῷ χρησάμενον ἄλλῳ μήτ' ἐδέσματι πλὴν ἢ γάλακτος διαβιῶσαι πάντα τὸν βίον.*

[4]) Chron. I, p. 40 flg.

und Chomasbelus (ersterem giebt er vier Neren, letzterem vier Neren und fünf Sossen) waren, und die 33091 regiert haben sollten. Hierauf hätten die Meder Babylon genommen und sofort acht medische Tyrannen, deren Namen Berosus ebenfalls angegeben habe, während 224 Jahren geherrscht; dann eilf Könige (48 Jahre stehen am Rand der Hs.; Gutschmidt vermuthet 248); dann 49 chaldäische Könige, während 458 Jahren; dann neun arabische Könige 245 Jahre. Dann habe er von Semiramis erzählt, der über die Assyrier geherrscht habe, und hierauf wiederum ausdrücklich die Namen von 45 Königen mit einer Regierungszeit von 526 Jahren aufgezählt. Dann sei Phul König der Chaldäer gewesen. — Während die ersten Könige nach der Sündflut durch die Rechnung nach Saren, Neren und Sossen und die ungeheure Zahl von Jahren sich als eine mythische Ergänzung einer Periode von 36000 Jahren erweisen, scheinen die medischen Herrscher über Babylon und die folgenden Könige bis Phul historisch zu sein, und neuere Forscher setzen den Anfang der medischen Dynastie 2458 oder 2447 v. Chr. Als den ersten dieser acht medischen Könige des Berosus nennt nun Syncellus [1]) (um 800 n. Chr.), angeblich nach Alexander Polyhistor, einen Zoroaster, und aus seinen Worten geht zugleich hervor, daſs auch Panodorus Zoroaster als solchen bezeichnet und ihm astronomische Berechnungen zugeschrieben hat. Allein beachten wir den Widerspruch zwischen dem Polyhistor des Eusebius, welcher deutlich die ersten 86 Könige von den medischen unterscheidet, und dem Polyhistor des Syncellus, welcher die medischen jenen 86 zurechnet, dann aber Zoroaster und die sieben nach ihm als chaldäische Könige bezeichnet und ihnen 190 Sonnenjahre giebt, während Polyhistor bei Eusebius 224 (234) berechnet, so

[1]) Chronograph. T. I, p. 147 ed. Bonn.: *Ἀπὸ δὲ τούτου τοῦ χρόνου* (Jahr der Welt 2405) *τῶν πϛʹ δύο μὲν Χαλδαίων βασιλέων Εὐηχίου καὶ Χωμασβήλου, πδʹ δὲ Μήδων, Ζωροάστρην καὶ τοὺς μετʼ αὐτὸν ϛʹ Χαλδαίων βασιλεῖς εἰσάγει ἔτη κρατήσαντας ἡλιακὰ ρζʹ ὁ αὐτὸς Πολυίστωρ οὐκ ἔτι διὰ σάρων καὶ νήρων καὶ σώσσων καὶ τῆς λοιπῆς ἀλόγου μυθικῆς ἱστορίας, ἀλλὰ διὰ ἡλιακῶν ἐτῶν, τοὺς γὰρ προγενεστέρους ὡς θεοὺς ἢ ἡμιθέους νομίζοντες καὶ τοὺς μετʼ αὐτοὺς τὴν πλάνην εἰσηγούμενοι τῷ ὄντι χρόνους ἀπείρους βεβασιλευκέναι συνέγραψαν, ἀΐδιον εἶναι τὸν κόσμον δοξάζοντες ἐναντίως ταῖς θεοπνεύστοις γραφαῖς· τοὺς δὲ μεταγενεστέρους καὶ πᾶσι φανεροὺς δὶ ἡλιακῶν ἐτῶν ὡς θνητούς, καὶ οὐχ ὡς τῷ Πανοδώρῳ δοκεῖ καὶ ἑτέροις τισὶ, διὰ τὸ ἐσχάτως ὑπὸ Ζωροάστρου τῶν ἡλιακῶν ἐνιαυτῶν ἐκ τῶν τοῦ Ἐνὼχ ἐγνωσμένων ἔκτοτε ἡλιακοῖς ἔτεσιν ἐπιμετρεῖσθαι τὰ τῶν βασιλέων ἔτη.*

müssen wir zugestehen, dafs entweder der Text des Synkellus corrupt ist, oder dafs er sich willkürliche Aenderungen erlaubt hat. Es ist daher auch problematisch, ob Alexander Polyhistor und seine Quelle Berosus wirklich den ersten der medischen Tyrannen Zoroaster genannt haben, oder ob dies eine Zuthat der Späteren ist? Jedenfalls ist damit noch keineswegs gesagt, dafs dieser medische Zoroaster, der über Babylon herrschte, der berühmte Prophet dieses Namens sei, und die Richtigkeit der Angabe des Syncellus vorausgesetzt, ist es leicht möglich, dafs der Name Zarathustra von mehreren getragen wurde. Wir haben einen Beweis dafür in den Angaben der Chronisten über einen Zoroaster, König der Baktrer, der als Zeitgenosse des Ninus und der Semiramis gilt. Cephalion, so sagt die armenische Uebersetzung der eusebianischen Chronik [1]), habe erzählt, dafs die Assyrier zuerst über Asien geherrscht, habe von Ninus und seinen Grofsthaten gehandelt und der Geburt der Semiramis, des Magiers Zaravescht, Königs der Baktrer, und seines Kriegs und seiner Ueberwindung durch Semiramis erwähnt. Ninus habe 52 Jahre regiert, nach ihm Semiramis 42 Jahre, die Babylon mit einer Mauer umgeben und sodann den unglücklichen Krieg gegen Indien unternommen habe. Syncellus [2]) (I, p. 315) giebt diese Stelle zusammenziehend und, wie es scheint, verunstaltend, wenn sein eigner Text incorrupt ist. Denn während Eusebius den Cephalion die Jahre des Ninus auf 52 angeben läfst, setzt Syncellus die Geburt der

[1]) I, p. 43 ed. Auch.: „*Incipio scribere de quibus et alii commemorarunt atque in primis Ellanicus Lesbius Ctesiasque Cnidius, deinde Herodotus Alicarnassus. Primum Asiae imperarunt Assyrii, ex quibus erat Ninus Beli (filius) cuius regni aetate res quamplurimae celeberrimaeque virtutes gestae fuerunt.*“ *Postea his adjiciens profert etiam generationes Semiramidis atque (narrat) de Zoroastri Magi Bactrianorum regis certamine ac debellatione a Semiramide: nec non tempus regni Nini LII annos fuisse, atque de obitu eius. Post quem cum regnasset Semiramis, muro Babylonem circumdedit ad eandem formam, qua a plerisque dictum est: Ctesia nimirum et Zenone Herodotoque nec non aliis ipsorum posteris. Deinde etiam apparatum belli Semiramidis adversus Indos, eiusdem cladem fugamque enarrat etc.*

[2]) *Ἄρχομαι γράφειν, ἀφ᾽ ὧν ἄλλοι τε ἐμνημόνευσαν, καὶ τὰ πρῶτα Ἑλλάνικός τε ὁ Λέσβιος καὶ Κτησίης ὁ Κνίδιος, ἔπειτα Ἡρόδοτος ὁ Ἀλικαρνασσεύς. Τὸ παλαιὸν τῆς Ἀσίας ἐβασίλευσαν Ἀσσύριοι, τῶν δὲ ὁ Βήλου Νίνος εἶτ᾽ ἐπάγει γένεσιν Σεμιράμεως καὶ Ζωροάστρου μάγου ἔτει νβ´ τῆς Νίνου βασιλείας* (Die Hss. haben *Ζωροαστρουβάτου. Ζωρ. μάγου* rührt von Scaliger her; in *βάτου* kann aber auch *Βακτριανοῦ* stecken.) *μεθ᾽ ὃν Βαβυλῶνα, φησὶν, ἡ Σεμίραμις ἐτείχισε, τρόπον ὡς πολλοῖς λέλεκται, Κτησίᾳ, Ζήνωνι* (Müller *Δείνωνι*), *Ἡροδότῳ καὶ τοῖς μετ᾽ αὐτούς· στρατείην τε αὐτῆς κατὰ τῶν Ἰνδῶν καὶ ἧτταν* etc.

Semiramis und den Zoroaster in's 52. Jahr des Ninus, was offenbarer Unsinn wäre: aber *ἔτει* rührt von Scaliger her; die Hss. habe *ἔτη τε*. Etwas anders lautende Nachrichten von dem Magier Zoroaster, dem Zeitgenossen der Semiramis, giebt Moses von Chorene (I, p. 87 ed. Ven.). Semiramis habe, als sie den Sommer in Armenien zubrachte, den Magier und Fürsten der Meder Zradascht zum Statthalter in Assyrien und Ninive gemacht, habe sich dann mit ihm verfeindet und ihn angegriffen, sei aber vor ihm nach Armenien geflohen, worauf Ninyas sie getödtet und sich des Reichs bemächtigt habe. Moses polemisirt dabei ausdrücklich gegen Cephalion, indem er zufügt: dieser erzähle, wie viele Andere, zuerst die Geburt der Semiramis, dann ihren Krieg gegen Zoroaster, in welchem Semiramis gesiegt habe, dann den indischen Feldzug. Maribas von Catina aber habe die Sache aus chaldäischen Quellen geschöpft und werde von der armenischen Sage bestätigt. Und weiter (I, p. 39) heifst es: „Von Zervan sage ein gewisser Zradascht, Magier und König der Baktrier, das ist der Meder, er sei der Anfang und Vater der Götter: und viel Anderes hat er von ihm gefabelt, was nicht dieses Ortes ist, zu wiederholen.“

Doch wir gehen auf Cephalion zurück, dessen Zeit wir leider nicht bestimmen können (Müller, Fragm. hist. Gr. III, p. 68 u. p. 625). Er nennt unter seinen Gewährsmännern ausdrücklich den Ctesias. Wir müssen also die ganze Geschichte vom Krieg der Semiramis mit Zoroaster um so mehr auf Ctesias zurückführen, als sie sich auch bei Diodor, nur unter andern Namen findet. Dieser erzählt (l. II, 2 sqq.) die Eroberungen des Ninus (wobei er ausdrücklich den Ctesias citirt) und wie nur Baktrien ihm Widerstand geleistet habe; wie er dann den Krieg mit den Baktriern aufgeschoben und inzwischen Ninive gegründet habe. Dann ist als Episode (c. 4 u. c. 5) die *γένεσις* der Seminaris eingeflochten, wie Diodor übereinstimmend mit Cephalion sich ausdrückt (c. 5: *τὰ μὲν οὖν κατὰ τὴν γένεσιν τῆς Σεμιράμιδος μυθολογούμενα σχεδὸν ταῦτ' ἐςίν*). Hierauf folgen die Kriegsrüstungen des Ninus, der Einfall in Baktrien, die tapfere Gegenwehr des Königs Oxyartes, die Belagerung von Baktra, die Kriegslist der Semiramis, wodurch die Stadt eingenommen wird, der ersteren Vermählung mit Ninus, die Geburt des Ninyas und der Tod des Gründers von

Ninive; dann die Gründung Babylons durch Semiramis, ihr Zug nach Indien und ihr Ende. Man sieht deutlich, was aus Cephalion citirt wird, ist nur eine dürre und überkurze Inhaltsanzeige dessen, was Diodor aus Ctesias des breiteren erzählt. Aber Diodor nennt nach Ctesias den König von Baktrien Ὀξυάρτης, ohne irgendwie seine Identität mit dem Magier Zoroaster anzudeuten, während Cephalion nach Eusebius, des Moses von Chorene und des Syncellus Zeugniſs aus demselben Ctesias den Magier Zoroaster als den fraglichen baktrischen König bezeichnet. Man könnte nun bei der Unzuverlässigkeit Cephalions geneigt sein, zu vermuthen, er habe auf eigne Faust den Oxyartes des Ctesias in den Zoroaster verwandelt. Dagegen aber sprechen manche Gründe: zuerst daſs Maribas, auf den sich Moses beruft, auch von dem Magier Zradoscht und seinem Kampf mit Semiramis geredet hat. Sodann lassen sich die schon oben angeführten Stellen des Justin, Arnobius [1]), des Theo, wohl kaum alle auf die einzige Autorität des Cephalion zurückführen. Wir müssen daher entweder annehmen, der Name sei bei Diodor verschrieben und statt Ὀξυάρτης: Ζωροάστρης zu lesen; oder Ctesias habe wirklich jenen König von Baktrien, der nach ihm mit Ninus und Semiramis gleichzeitig war, Oxyartes genannt, während andere Quellen, aus welchen Cephalion und die übrigen schöpften, ihn Zoroaster nannten. Letztere Quellen zum wenigsten also, wenn nicht Ctesias selbst, setzten den Magier Zoroaster in die Zeit des Ninus und der Semiramis. War letztere, wie jetzt angenommen wird (s. Gutschmid p. 100; Brandis, über den historischen Gewinn aus der Entzifferung der assyrischen Inschriften p. 15), 1273, so haben wir als die Periode des Zoroaster die Mitte des 13. Jahrhunderts vor Christus, wogegen jene Chronisten, welche Ninus und Abraham coordiniren, Zoroaster beim siebenten Jahr Abraham's erwähnen; vergl. Eusebius, Chron. II, p. 35 ed. Auch. Praep. Evang. X, 9 — eine Differenz von sieben- bis achthundert Jahren.

Was die Nachricht der Griechen von der Gleichzeitigkeit des Magiers Zoroaster mit Semiramis besonders verdächtigen

[1]) Er führt ausdrücklich Ctesias als Gewährsmann für den baktrischen Zoroaster an, citirt das Buch, in welchem die Stelle stand, und spricht von den magischen Mitteln, mit welchen Assyrier und Baktrier gekämpft hätten, was er weder aus Diodor, noch aus Cephalion, wie er uns vorliegt, entnehmen konnte.

könnte, ist die Qualität eines baktrischen **Königs**, die ihm beigelegt wird; denn nirgends hat in den Urtexten Zarathustra königliche Qualität, wenn ihm auch die Meisterschaft über alle Stände beigelegt wird. Vielmehr ist in den Texten ausdrücklich Vîstâçpa als der ihm contemporane König genannt, welcher die h. Lehre ausbreitet. Diese Schwierigkeit liefse sich nur lösen, wenn Vîstâçpa als Anhänger der Lehre des Propheten Zarathustris genannt und mit letzterem verwechselt worden wäre, so dafs wir also unter dem baktrischen König Zoroaster Vîstâçpa selbst zu verstehen hätten.

So haben wir also, wenn Syncellus wahr berichtet hat, einen medischen Zoroaster, König von Babylon, um 2458 und einen baktrischen König Zoroaster, der je nach der Periode des Ninus um 3000 oder nach 1273 gesetzt wird. Aber damit ist des Wirrsals noch kein Ende. Die Verfasser der Pseudo-Clementinischen Recognitionen, deren lateinische Uebersetzung uns erhalten ist, und die griechisch vorhandenen ebenfalls falschen clementinischen Homilien-Schriften, welche mindestens im zweiten Jahrhundert nach Chr. verfafst wurden, und zwar viele innerliche Aehnlichkeiten haben, aber auch, wie die unten angeführten Stellen [1]) beweisen, mannichfach von ein-

[1]) Recogn. Clement. IV, 27: *Ex quibus (filiis Noë) unus Cham nomine cuidam ex filiis suis, qui Mesraim appellabatur, a quo Aegyptiorum et Babyloniorum et Persarum ducitur genus, male compertam magicae artis tradidit disciplinam: hunc gentes, quae tunc erant, Zoroastrem appellaverunt, admirantes primum magicae artis autorem, cuius nomine etiam libri super hoc plurimi habentur. Hic ergo astris multum ac frequenter intentus, et volens apud homines videri Deus, velut scintillas quasdam ex stellis producere et hominibus ostentare coepit* (vergl. Anonymus vor Malal. p. 17 ed. Bonn.); *quo rudes atque ignari in stuporem miraculi traherentur; cupiensque augere de se huiusmodi opinionem saepius ista moliebatur, usquequo ab ipso Daemone, quem importunius frequentabat, igni succensus concremaretur.*

28: *Sed stulti homines, qui tunc erant, cum debuissent utique opinionem, quam de eo conceperant, abjicere; quippe quam poenali morte ejus viderant confutatam, in majus eum extollunt. Exstructo enim sepulcro ad honorem ejus, tamquam amicum Dei et fulminis ad coelum vehiculo sublevatum, adorare ausi sunt et quasi* ***vivum astrum*** *colere. Hinc enim et nomen post mortem ejus* ***Zoroaster****, hoc est* ***vivum sidus*** *appellatum est ab his, qui post unam generationem Graecae linguae loquela fuerant repleti. Hoc denique exemplo etiam nunc multi eos, qui fulmine obierint, sepulcris honoratos tamquam amicos Dei colunt. Hic ergo cum quarta decima generatione coepisset, quinta decima defunctus est, in qua turris aedificata est et linguae hominum multipliciter divisae sunt.* — (Dann kommt eine Stelle über Nimrod.)

29. *Et eius, quem supra diximus indignatione daemonis, cui nimis molestus fuerat, conflagrasse, busti cineres tanquam fulminei ignis reliquias colligentes hi, qui erant primitus decepti, deferunt ad Persas, ut ab eis tanquam divinus e caelo lapsus ignis perpetuis conservaretur excubiis, atque ut caelestis Deus coleretur.*

Clem. Homil. IX, 3: *ὧν εἷς τις ἀπὸ γένους ὢν Χὰμ τοῦ ποιήσαντος Μεστρὲμ, ἐξ οὗπερ τὰ Αἰγυπτίων καὶ Βαβυλωνίων καὶ Περσῶν ἐπλήθυνε φῦλα.* 4: *Ἐκ*

ander abweichen, identificiren den Zoroaster mit Mesraim, dem Sohne des Cham (Recogn.), oder mit Nimrod (Hom. Clem.). Die späteren Kirchenschriftsteller machen hierin noch Variationen, indem sie bald Cham (Hist. scholast. in Gen. 39), bald Chus (Greg. Turon. Hist. I, 5), bald Assur (Epiphan. Panar. p. 7; Procop. Gaz. in Gen. XI) Zoroaster nennen. Die Recognitionen sagen: dieser Zoroaster habe in der vierzehnten Generation begonnen und sei in der fünfzehnten gestorben, zur Zeit des Thurmbaues und der Sprachenverwirrung. Diese vierzehn Generationen sind aber die zehn von Adam bis Noah incl., sodann Cham, Chus, Nimrod; welche weiter dazu gerechnet wurden, ist mir nicht klar. Alle diese Identificationen Zoroaster's knüpfen an Gen. X, 6 an und gehen von dem Grundgedanken aus: alles magische Wesen sei Eigenthum der Familie Cham's. Da nun Zoroaster als der Repräsentant des Magismus betrachtet wurde, so versetzte man ihn ohne Weiteres in diese chamitische Urzeit, und obgleich man sich, wie die angeführten Stellen nachweisen, bewuſst war, daſs Zoroaster dem medisch-persischen Stamm angehörte, so übersah man den durch dieselbe Stelle (Gen. X, 2) bezeugten Ursprung der Meder von Japheth, und lieſs (der Hypothese zu lieb) die Perser von Cham und Mezraim abstammen, wobei zugleich vergessen wurde, daſs jener chamitische Magismus, der in Sterndeuterei und Zauberei bestand, himmelweit von dem zoroastri-

τοῦ γένους τούτου γίνεταί τις κατὰ διαδοχὴν μαγικὰ παρειληφὼς, ὀνόματι Νεβρὼδ, ὥςπερ γίγας ἐναντία τῷ θεῷ φρονεῖν ἑλόμενος· ὃν οἱ Ἕλληνυς Ζωροάςρην προσηγόρευσαν· οὗτος μετὰ τὸν κατακλυσμὸν βασιλείας ὀρεχθεὶς καὶ μέγας ὢν μάγος τοῦ νῦν (l. τὸν τοῦ νῦν κόσμου) βασιλεύοντος κακοῦ τὸν ὡροσκοποῦντα (ὧν τὸν) (κόσμον) ἀςέρα πρὸς τὴν ἐξ αὐτοῦ βασιλείας δόσιν μαγικαῖς ἠνάγκασε τέχναις· ὁ δὲ ἅτε δὴ ἄρχων ὢν, καὶ τοῦ βιαζομένου τὴν ἐξουσίαν ἔχων μετὰ ὀργῆς τὸ τῆς βασιλείας προσέχεε πῦρ· ἵνα πρός τε τὸν ὁρκισμὸν εὐγνωμονήσῃ καὶ τὸν πρώτως ἀναγκάσαντα τιμωρήσηται. 5: Ἐκ ταύτης οὖν τῆς ἐξ οὐρανοῦ χαμαὶ πεσούσης ἀςραπῆς ὁ μάγος ἀναιρεθεὶς Νεβρὼδ ἐκ τοῦ συμβάντος πράγματος Ζωροάςρης μετωνομάσθη, διὰ τὴν τοῦ ἀςέρος κατ᾽ αὐτοῦ ζῶσαν ἐνεχθῆναι ῥοήν. Οἱ δὲ ἀνόητοι τῶν τότε ἀνθρώπων ὡς διὰ τὴν εἰς θεὸν φιλίαν, κεραυνῷ μεταπεμφθεῖσαν τὴν ψυχὴν νομίσαντες, τοῦ σώματος τὸ λείψανον κατορύξαντες, τὸν μὲν τάφον ναῷ ἐτίμησαν ἐν Πέρσαις, ἔνθα ἡ τοῦ πυρὸς καταφορὰ γέγονεν· αὐτὸν δὲ ὡς θεὸν ἐθρήσκευσαν· τούτῳ ὑποδείγματι καὶ οἱ λοιποὶ ἐκεῖσε τοὺς κεραυνῷ θνήσκοντας ὡς θεοφιλεῖς θάπτοντες ναοῖς τιμῶσιν καὶ τῶν τεθνηώτων ἰδίων μορφῶν ἴςασιν ἀγάλματα. — — 6: Πέρσαι πρῶτοι τῆς ἐξ οὐρανοῦ πεσούσης ἀςραπῆς λαβόντες ἄνθρακας τῇ οἰκείᾳ διεφύλαξαν τροφῇ καὶ ὡς θεὸν οὐράνιον προτιμήσαντες τὸ πῦρ, ὡς πρῶτοι προςκυνήσαντες, ὑπ᾽ αὐτοῦ τοῦ πυρὸς πρῶτοι βασιλείας τετίμηνται· μεθ᾽ οὓς Βαβυλώνιοι ἀπὸ τοῦ ἐκεῖ πυρὸς ἄνθρακας κλέψαντες καὶ διασώσαντες εἰς τὰ ἑαυτῶν καὶ προςκυνήσαντες καὶ αὐτοὶ ἀκολούθως ἐβασίλευσαν.

schen Magismus entfernt ist. Möglich, dafs hierbei Erinnerungen an einen medischen König Zoroaster in Babylon oder an Beziehungen des Ninus, der mit Nimrod gleich genommen wurde, zu Zoroaster, König von Baktrien, vorschwebten — etwas historisches ist in all' diesen Combinationen nicht zu suchen; sie haben nur den Nutzen, uns zu zeigen, wie sehr man im Alterthum von der Ueberzeugung durchdrungen war, Zoroaster gehöre in weit frühere Zeit, als das Herrscherhaus der Achämeniden.

Bezüglich dessen aber, was diese Quellen von Zoroaster aussagen, ist zwischen den Recognitionen und den Clementinen ein merkbarer Unterschied: erstere lassen ihn Funken (Blitze) aus den Sternen locken [1]), als er es aber dem Dämon, durch dessen Kraft er es that, zu häufig trieb, von diesem durch Feuer (Blitz) getödtet werden. Die Clementinen dagegen lassen ihn den Stern jenes Dämons, welcher die Welt beherrscht mit magischen Künsten, um die Gabe der Herrschaft beschwören, worauf der Dämon das Feuer der Herrschaft herabgiefst, zugleich aber ihn (Nimrod-Zoroaster) darin verzehrt. Dieser Tod durch den Blitz habe zur Apotheose Zoroaster's geführt, über dessen Leib ein Tempel in Persien errichtet worden sei; die Perser aber hätten die Kohlen dieses Blitzes fortwährend genährt und das Feuer als Gott angebetet; dadurch hätten sie aber zuerst die Herrschaft [2]) erlangt, und nach ihnen hätten die Babylonier auch Kohlen des Feuers gestohlen und sodann geherrscht. Das Letztere kürzen die Recognitionen etwas ab. Beide Quellen aber haben die abentheuerliche Erklärung des Namens Zoroaster im Wesentlichen gemein, obgleich auch hier eine kleine Abweichung stattfindet; die Recognitionen übersetzen Zoroaster mit *vivum sidus* (*ζωρὸν ἄστρον*), die Clemen-

[1]) Das erinnert an die Pairika's, welche nach Tir. Y. 8 als Sternschnuppen zwischen Erde und Himmel fallen.

[2]) Die noch späteren Fabulisten erzählen den Feuertod des Zoroaster in ähnlicher Weise. So Chronic. Pasch. T. I, p. 67 ed. Bonn.: *Ἐξ αὐτοῦ* (*Νίνου*) *οὖν τοῦ γένους ἐγεννήθη καὶ ὁ Ζωροάστρης ὁ περιβόητος, ὅστις μέλλων τελευταῖ ηὔχετο ὑπὸ πυρὸς ἀναλωθῆναι οὐρανίου, εἰπὼν τοῖς Πέρσαις, ὅτι ἐὰν καύσῃ με τὸ πῦρ ἐκ τῶν καιομένων μου ὀστέων ἐπάρατε καὶ φυλάξατε, καὶ οὐκ ἐκλείψει τὸ βασίλειον ἐκ τῆς ὑμῶν χώρας, ὅσον χρόνον φυλάττετε τὰ ἐμὰ ὀστέα· καὶ εὐξάμενος τὸν Ὠρίωνα ἀπὸ πυρὸς ἀερίου ἀνηλώθη. Καὶ ἐποίησαν οἱ Πέρσαι καθὼς εἶπεν αὐτοῖς· καὶ ἔχουσι φυλάττοντες τὸ λείψανον αὐτοῦ τεφρωθὲν ἕως νῦν.* Dasselbe ungefähr bei Cedrenus T. I, p. 29 ed. Bonn., bei dem Anonymus vor Malalas (I, p. 18 ed. Bonn.) und bei Suidas s. v. *Ζωροάστρης*.

tinen erklären ihn durch die ζῶσα ῥοὴ τοῦ ἀςέρος. Ich brauche nicht zu bemerken, wie völlig unsinnig diese Etymologien sind. Daſs aber das Feuer, und zwar das vom Himmel kommende, Symbol der Herrschaft sei, das ist ein ächter Zug. Denn das *qarna* der Könige ist ein Lichtglanz, der von Ahura stammt.

Dio Chrysostomus aus Prusa in Bithynien, Plutarch's Freund, der unter Domitian in die Verbannung muſste, unter Nerva und Trajan aber in Rom ein groſses Ansehen genoſs, hat in seiner borysthenischen Rede (T. II, p. 60 sqq. ed. Dindorf) einen angeblichen Mythus der Magier aufbewahrt, der unserer näheren Untersuchung werth ist; ich gebe die Stelle das Unwesentliche und die rhetorischen Ausschmückungen kürzend. Nachdem er von der Weltregierung Gottes geredet, fährt er fort: „Ein anderer wunderwürdiger Mythus wird in geheimniſsvollen Weihen von Magiern gesungen, welche diesen Gott preisen als den vollkommenen und ersten Lenker des vollkommensten Wagens. Denn des Helios' Wagen sei im Vergleich mit diesem jünger, der Menge aber sichtbar, da sein Lauf offenkundig sei. — Das feste und vollkommene Gespann des Zeus hat Niemand unter den Griechen würdig gefeiert, weder Homer noch Hesiod, sondern Zoroaster und die Söhne der Magier, durch ihn unterrichtet, besingen es, von welchem die Perser sagen, er habe aus Liebe zur Weisheit und Gerechtigkeit sich von den Menschen entfernt und allein auf einem Berg gelebt. Dann habe sich dieser Berg durch vieles von oben herabstürzendes Feuer entzündet und anhaltend gebrannt; weſshalb der König mit den Angesehensten der Perser sich ihm in der Absicht genähert habe, den Gott anzubeten; da sei der Mann (Zoroaster) unversehrt aus dem Feuer getreten und ihnen huldvoll erschienen, und habe sie geheiſsen, guten Muthes zu sein und einige Opfer zu opfern, da Gott zum Orte gekommen. Hierauf habe er nicht mit Allen verkehrt, sondern nur mit den für die Wahrheit Geeignetsten und für den Umgang mit Gott Fähigsten, welche die Perser Magier nannten, d. i. solche, die dem göttlichen Wesen zu dienen verstehen [1]), nicht wie die Griechen aus Unkunde des Namens die Zauberer so nennen. Diese Magier aber haben auſser andern durch heilige Vorschriften bestimmten Verrichtungen auch die, daſs sie dem

[1]) Dieselbe Definition giebt Dio auch anderswo.

Zeus ein Gespann Nisäischer Pferde nähren (das sind die schönsten und gröſsten in Asien), dem Helios aber ein Pferd. Sie entwickelten aber den Mythus mit groſser Kühnheit, indem sie sagen: es sei nur eine Führung und eine Wagenlenkung des Alls, die mit höchster Kundigkeit und Stärke immer geschehe unaufhörlich in unaufhörlicher Periode der Zeit. Die Umläufe der Sonne und des Mondes seien nur Theilbewegungen und darum deutlicher, die Bewegung des Alls aber sei der Menge unbekannt. Dio getraut sich kaum, das barbarische Lied von den Pferden dieses Gespanns neben den anmuthigen hellenischen Liedern zu singen, so abentheuerlich erscheint es ihm. Das erste Pferd sei von auſserordentlicher Schönheit, Gröſse und Schnelle, geflügelt und dem Zeus heilig; es habe die Farbe des reinsten Lichtes, Sonne und Mond seien seine Zeichen und auch die übrigen Gestirne in ihm begriffen. Das zweite Pferd, ihm verbunden und am nächsten, sei nach Here benannt, zahm und weich und viel geringer an Kraft und Schnelligkeit, von Natur schwarz, glänze nur der von Helios beleuchtete Theil. Das dritte sei dem Poseidon heilig und langsamer als das zweite; die Dichter nennen es Pegasus. Das vierte aber und unwahrscheinlichste von allen sei starr und unbeweglich, nicht geflügelt, der Hestia gehörig. Nichtsdestoweniger lassen sie (die Magier) das Bild nicht fahren, sondern sie sagen, daſs auch dieses Pferd an den Wagen gespannt sei, und auf dem Platz bleibe, in einen Zaum von Diamant beiſsend; es stämme sich aber mit seinen Theilen, und die zwei andern in der Nähe beugten sich nach ihm, das erste und äuſserste aber bewege sich immer um den stehenden, wie um das Ziel der Wettbahn. Gewöhnlich seien sie verträglich; aber manchmal veranlasse ein kräftiger Stoſs des ersten einen Weltbrand (wie den des hellenischen Phaethon), oder ein heftiger Schweiſs des dritten eine Flut (wie die des Deukalion); das Alles sei aber kein zufälliges Unglück, wie die Menschen wähnten, sondern geschehe nach Absicht des weisen Wagenlenkers. Auſser dieser Bewegung des Ganzen gebe es aber noch eine Bewegung und Veränderung der vier, die ihre Gestalt änderten, bis sie alle eine Natur annähmen, vom Stärkeren besiegt. Auch diese Bewegung vergleichen sie in einem noch gewagtern Bild mit Wagenlenkung, wie wenn ein Wunderwirker aus Wachs Pferde formt, indem er von jedem einzelnen wegnimmt und abdreht und dem an-

dern zufügt, bis er endlich alle in einen der vier aufgehen macht, eine Gestalt der ganzen Masse wirkte. Es sei dies aber nicht, als ob bei unbelebten Gebilden der Demiurg von aufsen wirke und die Materie verwandle, sondern sie selbst erlitten dies gleichsam, wie in einem grofsen und wahren Kampfe um den Sieg streitend, den nothwendig der erste, stärkste und schnellste unter ihnen erringe, der am Anfang als der Auserwählte des Zeus bezeichnet wurde. Denn dieser, da er von allen der kräftigste und von Natur ganz feurig sei, verzehre die andern, als wären sie wirklich von Wachs, in nicht langer Zeit, die aber uns nach unserer Berechnung unendlich scheine; indem er aber so die ganze Wesenheit der andern in sich aufnehme, erscheine er viel gröfser und glänzender als zuvor, Sieger geworden im gröfsten Kampfe, nicht durch einen andern der Sterblichen oder Unsterblichen, sondern durch sich selbst. Er stehe aber erhaben und trotzig da, erfreut über seinen Sieg, und brauche ob seiner Stärke und seines Muthes dann gröfseren Raum. An diesem Punkt der Erzählung angelangt, fürchtet er sich, die eigentliche Natur des Thieres zu nennen: er sei nämlich dann einfach die Seele des Wagenlenkers und Herrn, oder vielmehr das Verstehende und Lenkende derselben.“ So weit geht, wie es scheint, bei Dio die Rede der Magier. Wie viel aber von diesem mythischen Vortrag aus einer wirklich magischen Quelle geschöpft ist, oder wie viel der griechische Schönredner hinzugethan hat (und solche Zuthaten sind schon wegen der Namen Zeus, Here, Poseidon, Hestia und Pegasus und wegen der Beziehungen des Phaethon und Deukalion zu vermuthen), oder ob gar das Ganze von Dio ersonnen und den Magiern in den Mund gelegt wurde, ist schwer zu entscheiden. Letzteres scheint mir jedoch nicht wahrscheinlich, vielmehr wäre es sehr möglich, dafs, nachdem Dio selbst von geheimnifsvollen Weihen der Magier spricht, er die Sache aus den damals zu Rom so stark im Schwunge befindlichen Mithras-Mysterien geschöpft hat. Die Vorstellung eines vierspännigen Wagens, auf welchem die Gottheit fährt, ist nicht gegen die magische Vorstellungsweise. Wir finden in den Urtexten, dafs die Anâhita auf einem Wagen einherfährt, der mit vier weifsen Pferden bespannt ist (Aban Y. 11, 13), welche dann als Wind, Regen, Wolke und Blitz bezeichnet werden (ib. 120). Und Mithra hat ebenso ein

Gespann von vier weifsen Rossen, deren Vorderhufen mit Gold, die Hinterhufen mit Silber beschlagen sind (Mih. Y. 125); dasselbe wird dem Çraoša zugeschrieben (Yaçn. LVII, 27), jedoch sind es Falken, die ihn ziehen, von Alles übertreffender Schnelligkeit. Es ist also gar nicht unmöglich, dafs auch Ahura-Mazda ein solches Viergespann in irgend einem verlorenen Texte zugeschrieben wurde.

Die Pferde des Gespanns sind leicht zu deuten: Licht, Luft, Wasser, Erde. Die Verbindung von Licht und Luft erinnert an die in den Zendtexten so geläufige von Mithra, dem Repräsentanten des Lichtes, und Râma-Qâstra *(vayus uparô-kairyô)*, dem Genius der Luft, der Ram Y. 54 sqq. ebenfalls personificirt erscheint. So gut beide unter dem Bild von mächtigen Kriegern dargestellt werden, so gut konnten sie es auch unter dem Symbol von Pferden; wir sehen ja in den Yaschts Tistrya und Verethraghna die Gestalt des Rosses annehmen (Tir Y. 18; Bahr. Y. 9).

Wir haben aber noch überdiefs die Beschreibung des Wagens des Zeus, der offenbar mit Ahura-Mazda identisch ist, bei Xenophon Cyrop. VIII, 3, 12, wo ein weifser Wagen (die Farbe bezieht sich auf das Gespann der Rosse) mit goldenem Joch, dem Zeus heilig, in der Procession geführt wird.

Was Dio von dem glänzenden Rosse sagt, welches in der Geheimlehre als die Seele des wagenlenkenden Gottes gelte, so ist auch dies meines Erachtens magisch; es ist der Fravaši des Ahura-Mazda gemeint, von welchem Farv. Y. 80, 81 die Rede ist, wie wir schon oben sahen.

Das Wichtigste in der Erzählung Dio's ist das, was er über Zarathustra sagt: er habe aus Liebe zur Gerechtigkeit und Weisheit in der Einsamkeit auf einem Berg gelebt, der durch vom Himmel herabfallendes Feuer gebrannt habe; aus dem brennenden Berg sei der Prophet dann dem König [1]) erschienen und habe seine Offenbarungen begonnen. Woher hat Dio dies geschöpft? Das Leben Zoroaster's in der Einsamkeit und auf einem Berge scheint mir, wie schon Mithra p. 63 vermuthet wurde, in Farg. XIX, 4, verglichen mit Bundeh. p. 53, 5, p. 58, 5 und p. 79, 10 begründet, und Prophyrius de antro nymph. c. 6

[1]) Ich bemerke im Vorübergehen, dafs Dio oder vielmehr seiner Quelle nicht einfällt, diesen König mit dem Vater des Darius zu identificiren.

beschreibt nach Eubulus die Mithrashöhle, die Zoroaster in den nahen Bergen Persiens eingeweiht habe.

Der brennende Berg, aus welchem Zoroaster hervortritt, erinnert an den brennenden Dornbusch Mosis; es ist mir aus den Zendtexten nichts Aehnliches erinnerlich, wohl aber möchte ich eine Stelle des Bundehesch hierher beziehen.

12. Fravaši's.

(Fragment.)

Farvardin-Yasht.

I. 1) Es sprach Ahura-Mazda zum heiligen Zarathustra: Einzig dir will ich Stärke und Kraft und Majestät und Hülfe und Freude sagen, o hoher Heiliger! der Reinen kräftigen, starken Genien, wie sie mir zu Hülfe kamen, wie sie mir Beistand leisten, die kräftigen Genien der Reinen.

2) Durch ihren Reichthum und ihre Majestät erhalte ich, o Zarathustra, diesen Himmel, der aufglänzt und vorschaut; der auf dieser Erde und um sie ist.

3) Gleich wie jener Vogel, der steht geistregiert, gefestigt, weitbegränzt, mit ehernem Leib eines, glänzend nach den Dritteln — den Mazda bekleidet im sterngeformten Kleid, geistiggebildetem, begleitet von Mithra, Rašnu, Armaiti-Çpeñta: dem an keinem der Theile die beiden Enden gesehen werden.

4) Durch ihren Reichthum und ihre Majestät erhalte ich, o Zarathustra, die Ardvî-Çûra-Anâhita, die breitströmende, heilkräftige, gegendämonische, der Ahura-Lehre gemäſse, die anzubetende in der bekörperten Welt, die zu verehrende in der bekörperten Welt, die mehrende reine, die Heerden mehrende reine, die die Lebendigen mehrende reine, die Glanz mehrende reine, die Land mehrende reine.

5) Die aller Männer Samen reinigt, die aller Weiber Uterus

(Fötus) reinigt zur Geburt — die alle Weiber wohlgebärend macht, die allen Weibern rechte und zeitige Milch bringt.

6) Die grofse, weither berühmte, die so ist an Gröfse, wie alle diese Wasser, welche auf der Erde fliefsen; welche gewaltig vorströmt vom Berg Hukairya hin zum See Vôurukaśa.

7) Es erzittern alle Enden des See's Vôurukaśa; auch die ganze Mitte erzittert, wenn sie hervorströmt, wenn sie hervorspringt: Ardvî-Çûra-Anâhita, die da hat tausend Kanäle und tausend Abflüsse; und jeder dieser Kanäle und jeder dieser Abflüsse (ist) vierzig Tagesritte (lang) einem mit gutem Pferd versehenen Reiter.

8) Von diesem meinem einen Wasser geht ein Abflufs auseinander in die sieben Karśvare's. Von diesem meinem einen Wasser geht er gleichmäfsig hin Sommers und Winters. Sie reinigt mir die Wasser, sie der Männer Samen, sie der Fürstinnen Uterus, sie der Fürstinnen Milch.

9) Durch ihren Reichthum und ihre Majestät erhalte ich, o Zarathustra, die breite Erde, die Ahura-geschaffene, die grofse, bepfadete; welche eine Trägerin ist des reinen Guten, welche die bekörperten Wesen trägt, lebende und todte, und die Berge, die hohen, weidereichen, wasservollen.

10) Auf welcher viele aus (in) Quellen stammende (befindliche) Wasser fliefsen, schiffbare; auf welcher vielartige Bäume hervorwachsen zur Nahrung für Vieh und Männer, zur Nahrung der arischen Länder, zur Nahrung der fünfzitzigen Kuh, zur Hülfe der reinen Männer.

11) Durch ihren Reichthum und ihre Majestät erhalte ich, o Zarathustra, in den Gebärerinnen die empfangenen Söhne, nicht fortsterbend, bis zum gesetzten Vidhâtus (Vernichtung) auf dem Wege, das Leben der Seele und die Knochen und die Farbe und die Bänder und das Blut und die Füfse und den Hintern.

12) Denn wenn mir nicht Hülfe leisteten die kräftigen Genien der Reinen, so wären mir hier nicht Vieh und Männer, welche von den Arten die befsten sind; der Drukhs wäre Macht, der Drukhs Herrschaft, der Drukhs die belebten Wesen.

13) Hin zwischen Himmel und Erde würde von der geistigen Drukhs gesetzt werden; hin zwischen Himmel und Erde würde von der geistigen Drukhs gewohnt werden; nicht

würde sodann dem Tödter weichen Aṅro-Mainyus dem heiligen Geiste.

14) Durch deren Reichthum und Majestät fliefsen die Wasser vorangehend im Grunde unaufhörlich (auf unerschöpflichem Grunde). Durch ihren Reichthum und ihre Majestät wachsen aus der Erde die Bäume hervor, im Grunde unaufhörlich. Durch deren Reichthum und Majestät weht der Wind dunstgenährt im Grunde unaufhörlich.

15) Durch deren Reichthum und Majestät empfangen die Weiber Söhne. Durch deren Reichthum und Majestät gebären sie gute Geburt. Durch deren Reichthum und Majestät sind sie von Söhnen gefolgt.

16) Durch deren Reichthum und Majestät wird der Mann geboren, der weise, weise denkende, das Gesprochene wohl hörende, der da ist im Geist vertieft, der Naidyaṅha des Gautama vor dieser Frage daher kommt. Durch deren Reichthum und Majestät geht die Sonne jene Wege; durch deren Reichthum und Majestät geht der Mond jene Wege; durch deren Reichthum und Majestät gehen die Sterne jene Wege.

17) Es sind in den gewaltigen Schlachten die Beistand gebendsten, die Genien der Reinen. Diese Genien der Reinen sind die stärksten, o Heiliger, welche sind die der ersten Gläubigen oder die der ungeborenen Männer, der hervorgehenden Heiler. Die andern Genien der lebendigen reinen Männer sind stärker, o Zarathustra, als die der Todten, o Heiliger.

18) Hierauf welcher Mann sie wohlgetragen trägt im Leben der reinen Genien, der Regierer des Landes, der Gleichherrscher, der wird am freudigsten sein, beherrschend, irgend wer der Menschen, der euch wohlgetragen trägt, Mithra, den weitflurigen und die Wahrheit, die die Lebendigen mehrt und nährt.

19) So sage ich die Macht und Stärke, Majestät und Hülfe und Freude, o hoher Heiliger, der Genien, der Reinen, der gewaltigen, überkräftigen, wie sie zu Hülfe kamen, wie sie mir Beistand bringen, die gewaltigen Genien der Reinen.

II. 20) Es sprach Ahura-Mazda zum heiligen Zarathustra: Hierauf, wenn dir in dieser bekörperten Welt, o heiliger Zarathustra, auf den Weg kommt der Gewaltthätigen und der Bösewichter, der schrecklichen (einer), o Zarathustra, und wenn zum

Schrecken des Leibes, dann murmele dieses Wort, dann sprich dieses Wort aus, das siegreiche, o Zarathustra.

21) Der Reinen gute, starke, heilige Genien lobe ich, rufe ich an und ehre sie. Wir opfern den Genien des Hauses, des Dorfes, der Stadt, des Landes, den Zarathustrischsten, den seienden der seienden, den seienden der gewesenen, den seienden der seinwerdenden Reinen; alle aller Länder, die befsten der befsten Länder.

22) Welche den Himmel erhalten, welche das Wasser erhalten, welche die Erde erhalten, welche das Rind erhalten, welche in den Gebärerinnen die Söhne erhalten, die empfangenen nicht sterbend, bis zum gesetzten Vidhâtus auf den Wegen das Seelenleben und die Knochen und die Haut und die Bänder und das Blut und die Füfse und den After.

23) Welche sind sehr tragend, von gewaltiger, guter, fahrender, fester, rufender Weise; welche anzurufen sind in den Gutheiten, welche anzurufen sind in den Siegen, welche anzurufen sind in den Schlachten.

24) Welche Sieg geben dem Anrufenden, das Verlangte geben dem Schreienden, Festigkeit geben dem, gute Gnade geben jenem, der ihnen opfernd und sie begütigend anruft: der Spenden bringende Reine.

25) Die dort am ersten herabsteigen, wo reine Männer die Reinigkeit am meisten im Herzen haben und wo sie am gröfsten und geehrtesten sind und wo befriedigt ist der Reine und wo unerzürnt ist der Reine.

III. 26) Der Reinen guten, starken, heiligen Genien opfern wir, welche sind die kräftigsten der Fahrenden, die leichtesten der Fortgefahrenen, die nicht lärmendsten der, die nachhandelsten der Stege, die nichtgeschlagendsten der Schwerter und Panzer, welche unauflöslich machen.

27) Sie sind ein Glück, wohin sie kommen; ihnen den guten, den befsten opfern wir, welche sind der Reinen gute, starke, heilige Genien. Denn bei ausgestreuten Opferreisern sind sie anzurufen, bei den Siegen, bei den Schlachten und da wo starke Männer um die Siege kämpfen.

28) Sie hat Mazda angerufen um Hülfe und zur Hülfe des Himmels und des Wassers und der Erde und der Bäume, als der heilige Geist trug (erhielt) den Himmel, das Wasser, die Erde, das Rind, die Bäume, als er in den Gebärerinnen die

Söhne erhielt, die empfangenen nicht sterbend vor dem gesetzten Vidhâtu, als er auf den Wegen ausbreitete (belebte) Knochen und Haut und Bänder und Blut und Füſse und After.

29) Es erhielt der heilige Geist diese starken, leise kommenden, wohlblickenden, groſsaugigen, hörenden, lang, welche hoch sind, hochgeschürzt, welche gute und breite Wohnungen haben, frei (leicht) schnauben, ... berühmt den Himmel mit tragen.

IV. 30) Der Reinen guten, starken, heiligen Genien opfern wir, den gut folgenden, gut thuenden, zu langer Genossenschaft, die die beſsten und unerzürntesten sind, jenen Männern des Guten, welche euch die guten, schützenden, weit gehenden, heilenden, berühmten, Schlachten tödtenden nicht zuerst verunehren.

V. 31) Der Reinen guten, starken, heiligen Genien opfern wir, den gewaltig freudigen, den hassenden von oben wirkenden, heilbringendsten, welche über der Schlacht der hassenden Gegner gewaltige Arme zerstören.

VI. 32) Der Reinen guten, starken, heiligen Genien opfern wir, den flehenden, festen, mächtigen, nicht kranken, Nahrung gebenden, gehorsamen, heilenden, von der Reinheit Heilmittel gefolgten, nach der Breite der Erde, der Länge der Steppe, der Höhe der Sonne.

VII. 33) Der Reinen guten, starken, heiligen Genien opfern wir, welche stark sind, wohlbewehrt verwundungdrohend, weitblickend, zerstörend aller Hassenden Haſs der Daêva's und Menschen, mächtig niederschlagend in der Schlacht (oder die Feinde) nach ihrer Lust und ihrem Gefallen.

34) Ihr Guten verleihet den ahuragegebenen Sieg und die tödtende Uebermacht den Ländern, die heilvollsten, wenn (ihr) Guten ungekränkt, befriedigt, unverletzt, unerzürnt seid, mit Opfer angerufen und geehrt des Wohnortes mächtig einhergeht.

VIII. 35) Der Reinen guten, starken, heiligen Genien opfern wir, den berühmten, Schlacht-tödtenden, angreifenden *çpârôdâstaõ*, unbetrogen im Rechte, welche anrufen um Hülfe der hervorgehende und der hervorgegangene, zum Weggang ruft der hervorgehende, zum Weggang der hervorgegangene.

36) Welche dort am ersten niedersteigen, wo reine Männer sind, die Reinheit am meisten im Herzen tragend, und wo sie am gröſsten und am erfreutesten sind und wo befriedigt ist der Reine und wo unerzürnt ist der Reine.

37) Der Reinen guten, heiligen, starken Genien opfern wir, die volle Schaaren haben, hundert Waffen, deren Fahnen erhoben sind, den glänzenden, welche in den gewaltigen Schlachten dann eiliger herab beikommen, wann die starken *khstâvayô* den Danus Heere bringen.

38) Vernichtet ihr dann den Sieg der turanischen Bogenschützen — vernichtet dann den Haſs der turanischen Bogenschützen. Voran, euere *Keresnazo* seien wohl bemannt und heilvollst die starken *khstâvayô*, die starken Heiler, die starken Sieger, furchtbar den Wohnsitzen, die Tödter der zehntausendherrigen Danus.

X. 39) Der Reinen guten, heiligen, starken Genien opfern wir, die beim Zusammenstellen der Schlachtreihen die Enden derselben vernichten, die Mitte beugen, schnell von hinten herfahren, zur Hülfe der reinen Männer, zur Bedrängniſs der böse Werke wirkenden.

XI. 40) Der Reinen guten, heiligen, starken Genien opfern wir, welche sind gewaltig und thatkräftig und siegreich, Heere tödtend, rufend (?) und tödten, einherschreitend, mit berühmtem mit herrlichem Leib begabt, mit berühmter Seele, die reinen, welche Sieg geben dem Anrufenden, das Verlangte geben dem Schreienden, welche Festigkeit geben dem Bande.

41) Sie geben dem Guten Gnade, der ihnen so opfert, wie ihnen jener Mann opfert, der reine Zarathustra, der Meister der bekörperten Lebendigen, der Gipfel der Zweifüſsigen, einem jeden der Kommer, einem jeden der Aengste Schrecken (?).

42. Welche wohlgerufen die geistesbeſsten, welche wohlgerufen geistgesendet hervorgehen an dem Gipfel dieses Himmels, der Stärke folgend, der wohlgesetzten, dem ahurageschaffenen Sieg und der tödtenden Uebermacht und der Çaoka (Nützlichkeit), welche das Gewählte bringt, das Verlangte bringt, der reinen, erfreuenden, anzubetenden, zu verehrenden, um der höchsten Reinheit willen.

43) Sie gieſsen aus den Çatavaeçô zwischen Erde und Himmel, den Wasserflieſsenden, Ruf gehörten; den Wasserflies-

senden, Bäume wachsen machenden zur Nahrung von Vieh und Menschen, zur Nahrung der arischen Länder, zur Nahrung der fünfzitzigen Kuh, zur Hülfe der reinen Menschen.

44) Hin zwischen Erde und Himmel geht der Çatavaêçô, dahin wasserfliefsend, rufgehört, wasserfliefsend, bäumesprie-fsend, schönstrahlend, leuchtend zur Nahrung von Vieh und Menschen, zur Nahrung der arischen Länder, zur Nahrung der fünfzitzigen Kuh, zur Hülfe der reinen Männer.

XII. 45) Der Reinen guten, starken, heiligen Genien opfern wir, die Erzgepanzerten, Erzbewaffneten, Erzsiegenden, welche schweben auf den glanzgebundenen Schlachtfeldern, ge Pfeile tragend zur Tausendtödtung der Menschen

46) Jene Männer erkennen, in welchen der Siegesgeruch; sie sind erfreut (beschützt) von den Reinen guten, starken, heiligen Genien vor dem gezielten Wurfgeschofs, vor dem erhobenen Arm.

47) Wo man ihm zuerst opfert, zu dem auf das Bekenntnifs gerichtete Gemüth, aus gläubigem Geiste, da steigen sie herab die gewaltigen Genien der Reinen mit Mithra und Raśnu und dem gewaltigen Fluch des Weisen, mit dem siegreichen Winde.

48) Die Länder schlagen sie zusammengeschlagen nieder, zu fünfzig tödtend und zu hunderten, zu hundert tödtend und zu tausenden, zu tausend tödtend und zu zehntausenden, zu zehntausend tödtend und zu unzähligen, wo niedersteigen die gewaltigen Genien der Reinen mit Mithra und Raśnu und dem gewaltigen Fluch des Weisen, mit dem siegreichen Winde.

XIII. 49) Der Reinen guten, starken, heiligen Genien opfern wir, welche zum Dorfe hinfliegen um die Jahreszeit Hamaçpathmaêdaya; dann wandeln sie dort umher zehn Nächte, diese Hülfe zu erkennen strebend.

50) Wer wird uns loben, wer opfern, wer verehren, wer erfreuen, wer begütigen mit der Hand, die Fleisch und Kleider hält, mit Reinheit erlangendem Lobe; wessen Name wird von uns ergriffen werden, wessen Seele wird euch geopfert werden, wem wird von uns die Gabe gegeben werden, dafs ihm Nahrung sei unversieglich für immer und immerdar.

51) Hierauf, welcher Mann ihnen vor opfert mit Fleisch haltender (gebender), Kleider gebender Hand, mit Reinheit erlangendem Lob, den segnen sie befriedigt, unbedrängt, unerzürnt die gewaltigen Genien der Reinen.

52) Es werden an dem Orte sein Heerden von Rindern und Männern; es wird sein schnelles Pferd und fester Wagen; es wird sein ein weiser Mann, der uns fürwahr opfert mit Fleisch gebender, Kleider gebender Hand, mit Reinheit erlangendem Lobe.

XIV. 53) Der Reinheit guten, starken, heiligen Genien opfern wir, welche der Mazdageschaffenen Gewässer Weg zeigen, die schönen, die zuvor stehen vorgesetzt, nicht den Höhlungen entströmend am selben Orte lange Zeit hindurch.

54) Hierauf strömen sie auf einmal hin auf dem Mazdageschaffenen Weg, auf dem Gottzugetheilten Orte, auf dem festgesetzten, nach dem Wohlgefallen des Ahura-Mazda, nach dem Wohlgefallen der Ameša-Çpenta's.

XV. 55) Der Reinen guten, starken, heiligen Genien opfern wir, welche die fruchtbaren Bäume des schönen Wachsthums zeigen, die vorher stehen gehindert, nicht hervorwachsend auf demselben Orte lange Zeit.

56) Hierauf wachsen sie schnell hervor auf dem Mazdageschaffenen Weg, auf dem Gottbeschiedenen Ort, zur vorbestimmten Zeit, nach dem Wohlgefallen des Ahura-Mazda, nach dem Wohlgefallen der Ameša-Çpeñta's.

XVI. 57) Der Reinen guten, starken, heiligen Genien opfern wir, welche der Sterne, des Mondes, der Sonne, der anfangslosen Lichter Weg zeigen, die reinen; die vorher am selbigen Ort lange stehen, nicht fortbewegend wegen des Hasses der Daêva's, wegen der Anläufe der Daêva's.

58) Hierauf fahren sie schnell dahin, die weithin bewegende Bewegung des Pfades erlangend, nämlich die der guten Auferstehung.

XVII. 59) Der Reinen guten, starken, heiligen Genien opfern wir, welche jenen See beschützen, den weitufrigen *(vôurukaša)* glänzenden, neun und neunzig und neunhundert und neuntausend und neunzig Myriaden.

XVIII. 60) Der Reinen guten, starken, heiligen Genien opfern wir, welche jene Sterne beschützen, die siebenfaltigen neun und neunzig und 900 und 9000 und 90,000.

XIX. 61) Der Reinen guten, starken, heiligen Genien opfern wir, die jenen Leib schützen des Çâma-Kereçâçpa, des Keulen tragenden Gaêçus 9 und 90 und 900 und 9000 und 90,000.

XX. 62) Der Reinen guten, starken, heiligen Genien opfern wir, die jenen Samen schützen des heiligen reinen Zarathustra 99,999.

XXI. 63) Der Reinen guten, starken, heiligen Genien opfern wir, welche an des herrschenden Herrn rechter Seite kämpfen, wenn er ein Reiner und befriedigend ist, wenn sie ihm unerzürnt (unbedrückt) befriedigt ungekränkt, unerzürnt sind der Reinen gewaltige Genien.

XXII. 64) Der Reinen guten, starken, heiligen Genien opfern wir, welche gröfser sind, kräftiger sind, fester sind, mächtiger sind, siegreicher sind, heilender sind, gabenspendender sind, als man es mit Worten aussprechen kann, welche die der Myazda's zu zehntausend begleiten.

65) Wenn dann die Gewässer hervorfliefsen, o heiliger Zarathustra, aus dem See Vôurukaśa und der Mazdageschaffene Glanz, dann gehen hervor die gewaltigen Genien der Reinen, viele zu vielen Hunderten, viele zu vielen Tausenden, viele viele Myriaden.

66) Wasser suchend (begehrend) für ihr Geschlecht (Sippe, Familie), für ihr Dorf, für ihre Stadt, für ihr Land, so sprechend: unser eigenes Land ist zur Niederlage zum Vertrocknen.

67) Sie kämpfen in Schlachten an ihrem Sitz und Ort, wie Sitz und Wohnung sie zur Befriedigung trugen, gleichsam wie ein fester Kriegsmann von wohlgetragener, mit Waffen umgürtet niederschlägt.

68) Hierauf, welche von ihnen überwinden, die führen das Wasser weg, jeder seiner Familie, seinem Dorf, seiner Stadt, seinem Land, so sprechend: unser eigenes Land zur Förderung und zum Wachsthum.

69) Hierauf, wenn der Regierer des Landes, der gleichherrschende, von hassenden Feinden angegriffen wird, dann ruft er diese an, die gewaltigen Genien der Reinen.

70) Sie kommen ihm zu Hülfe, wenn sie ihm sind ungekränkt, befriedigt, ungedrückt, unerzürnt, die gewaltigen Genien der Reinen, sie fliegen nieder zu ihm, (wie ein) man sollte glauben wohlbeflügelter Vogel.

71) Sie sind ihm Schwert und Panzer und und Umdeckung vor der geistigen Drukhs und der Varenischen Gewalt und der zischenden Schlange und der alltödtenden Gottlosigkeit des Aṅrô-Mainyus, gleich wie das Niederschlagen

von hundert und tausend und zehntausend trocknen Zweigen ist es.

72) So dafs nicht dagegen ein wohlgeprüftes Schwert, nicht eine wohlbeschlagene Keule, nicht ein wohlgezielter Pfeil, nicht eine eine wohl Lanze, nicht ein Stein *aremo* geschnellt anlangt.

73) Sie sind der Reinen guten, starken, heiligen Genien (wie oben § 49).

74) Den berühmten opfern wir, den denkenden, den lehrenden — den Heilern der Seelen opfern wir, der Thiere — der der unter dem Wasser, der unter dem Himmel, der beflügelten, der leichtgehenden, der klauenfolgenden Genien opfern wir.

75) Den Genien opfern wir — den festen (kräftigen), den festesten, den heiligen, den heiligsten, den starken, den heilbringendsten, den festen, den obermächtigen, den gewaltigen — den gewaltigsten, den leichten, den leichtesten — den Gabe verleihenden, den Gabe verleihendsten.

76) Denn sie sind die Gaben verleihendsten der beiden geistigen Geschöpfe, der Reinen gute, starke, heilige Genien, welche da erhaben stehen, als die beiden Geister Geschöpfe schufen, der heilige Geist und der verderbende.

77) Als hindurchging Aṅrô-Mainyus die Schöpfung des reinen, guten, da kamen zu Hülfe Vohumano und das Feuer.

78) Sie beide überwanden den Hafs des Aṅrô-Mainyus, des verruchten, als er nicht die Gewässer zum Fliefsen liefs, nicht die Bäume zum Wachsen. Auf einmal flossen da, als Ahura-Mazda, der starke Schöpfer wollte, die Gewässer, die heilbringendsten, und es wuchsen hervor die Bäume.

79) Allen Wassern opfern wir — allen Bäumen opfern wir, allen guten, starken, heiligen Genien der Reinen opfern wir — namentlich den Wassern opfern wir — namentlich den Bäumen opfern wir — namentlich den guten, starken, heiligen Genien der Reinen opfern wir.

80) Allen früheren Genien opfern wir hier — dem Genius des Ahura-Mazda, dem gröfsten, befsten, schönsten, härtesten, intelligentesten, wohl gestaltetsten, an Reinheit höchsten, opfern wir.

81) Dessen Seele das heilige Wort ist, der Feuer glänzende, vorblickende, und die Körper ergreift er, die schönen der Ameśa-

Çpeñta's, die Werke der Ameśa-Çpeñta's — der glänzenden Sonne, der Pferde lenkenden opfern wir.

XXIII. 82) Der Reinen guten, starken, heiligen Genien opfern wir — der Ameśa-Çpeñta (Unsterblichen, Heiligen), der glänzenden, grofsaugigen, hohen, angreifenden, festen, ahurischen, welche unvergänglich und rein sind.

83) Welche da sind sieben mit gleichen Gedanken, sieben mit gleichen Worten, sieben mit gleichen Werken. Welcher ist gleicher Gedanke, gleiches Wort, gleiches Werk, der gleiche Vater und Regierer, der Schöpfer Ahura-Mazda.

84) Von welchen einer des andern Seele beschaut, die da sinnt auf gute Gedanken, sinnt auf gute Reden, sinnt auf gute Werke, sinnt auf Garo-Nemâna, deren Wege glänzend sind, wenn sie herbeifliegen zu den Spenden.

XXIV. 85) Der Reinen guten, starken, heiligen Genien opfern wir — dem Genius des Feuers, des weitverbreitetsten, des heiligen, weisen — dem Genius des reinen, festen, wortleibenden, tapferlanzigen, ahurischen Çraośa und dem des Nairyô-Çañha.

86) Und dem des gradesten Rechtes (Raśnu) und dem des weitflurigen Mithra und dem des Manthra-Çpeñta (heiligen Wortes) und den Genien des Himmels, des Wassers, der Erde, der Bäume, des Stieres, des Lebens und der vergänglichen Schöpfung.

87) Des sterbenden Lebens (Gayô-maratha), des reinen Genius opfern wir. Der zuerst dem Ahura-Mazda den Gedanken hörte und die Befehle; aus welchem er (Ahura) gebildet hat das Geschlecht der arischen Länder, den Samen der arischen Länder.

88) Des heiligen Zarathustra Reinigkeit und Genius opfern wir, der zuerst Gutes dachte, zuerst Gutes sprach, zuerst Gutes that; dem ersten Priester, dem ersten Krieger, dem ersten Ackerbauer, dem ersten Verkünder, dem ersten Verkündeten, dem ersten Ehrenden und Geehrthabenden, das Rind und Reinheit und das Gesprochene und des Gesprochenen Gehör und das Reich und alle guten Dinge, die Mazdageschaffenen, die reinsamigen.

89) Der da ist der erste Priester, der erste Krieger, der erste Ackerbauer — der zuerst das Rad bewegte von Daêvischer und menschlicher Hülfe. Der zuerst von der bekörperten Schöpfung das Reine pries, ein Daêvavernichter, sich be-

kannte als zarathustrischer Mazdayaçna, Feind der Daêva's und Bekenner des Ahura.

90) Der der erste der bekörperten Schöpfung die Rede sagte, die Dämonenfeindliche, Ahurabekennende. Der der erste der bekörperten Schöpfung die Rede aussprach, die antidämonische, Ahurabekennende. Der der erste der bekörperten Schöpfung das ganze dämonische Gesetz als nicht zu opfern, nicht zu verehren sagte, der starke, Wohlfahrt gebende, erstlehrende der Länder.

91) In (durch) welchen alles reine Wort verkündet (gehört) worden ist, der Herr und Meister der Lebendigen, der Lober der gröſsten und besten und schönsten Reinheit, der Erforscher der besten Lehre von allen seienden.

92) Den wünschten die Ameśa-Çpeñta's alle einträchtig mit der Sonne, hin zum bekennenden Gemüthe aus gläubigem Geiste, den Herrn und Meister der Lebendigen, den Lober der gröſsten, besten, schönsten Reinheit, den Erfrager der besten Lehre von den seienden.

93) Bei dessen Geburt und Wachsthum sich ausdehnten Wasser und Bäume; bei dessen Geburt und Wachsthum wuchsen Wasser und Bäume; bei dessen Geburt und Wachsthum Heil riefen alle vom Heiligen geschaffenen Geschöpfe.

94) Heil uns, es ist geboren der Priester, der heilige Zarathustra; er wird uns opfern mit Spenden, Opferreis streuend Zarathustra. Von nun an wird hier sich verbreiten die gute, mazdayaçnische Lehre nach allen sieben Karśvare's.

95) Von nun an wird hier Mithra, der weitflurige, gedeihen machen alle Vorgesetzten der Länder und die Erschreckenden erfreuen; von nun an wird der starke Wasserherr gedeihen machen alle Vorgesetzten der Länder und die Erschreckenden hinabführen (?). Des Maidhyô-maoñha des Sohnes der Arâçti, des Reinen Reinheit und Genius opfern wir, der zuerst dem Zarathustra das Wort hörte und die Befehle.

Bayerische Staatsbibliothek München

Gedruckt bei A. W. Schade in Berlin, Stallschreiberstr. 47.

ECK 199
nderei

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Windischmann, Friedrich Heinrich Hugo,

Zoroastrische Studien Abhandlungen zur Mythologie und Sagengeschichte des alten Iran

Berlin 1863

A.or. 6285
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10251728-7